اشاعت نمبر: ۱۸۷

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الحدود والسرقة والجهاد

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مولوی سلمان بن سلیم کالولوی،

مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی،

مولوی مصدق بن عبد الحمید احمد آبادی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۸۷

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الحدود والسرقة والجهاد

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:
مولوی سلمان بن سلیم کالولوی، مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی،
مولوی مصدق بن عبدالحمید احمد آبادی

حسبِ ایماء وارشاد
حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:
جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب الطلاق جلد: دوم، کتاب العتاق)

◆ مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر
مولوی سلمان بن سلیم کالولوی
مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی
مولوی مصدق بن عبدالحمید احمد آبادی

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ربیع الاول ۱۴۴۵ھ مطابق ستمبر، ۲۰۲۳

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۷

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست

باب الشهادة علی الزنا والرجوع عنها

باب المغنم و قسمته

عرض ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ ؛ کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس مُحقِّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشیء هو الحق کقولک صدَّق۔ پس محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جاسکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ ردالمحتار کے مطالعہ سے ہی یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے 'مابین شحمتی الأذنین' کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے ما بین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اور اس کا دھونا واجب ہے، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔ (منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ رد المحتار ہے۔

فقہی تحقیق کا اعلیٰ نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول وآداب کا عملی نمونہ ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'شرح عقو د رسم المفتی' میں فقہِ حنفی کی تحقیق وتنقیح کے جو اصول انہوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب 'تدریب الافتاء' کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالب شامی' کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔ گذشتہ سالوں میں تکمیلِ افتاء کرنے والے طلبہ نے جس قدر 'مطالب' حل کیے تھے، اس کے آگے کے ابواب اور مطالب اس

جماعت کے طلبہ پر تقسیم کیے گیے ۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ کتاب الحدود اور کتاب الجہاد کے مطالب پر مشتمل ہے۔ اور امسال تدریب الافتاء کی تکمیل کرنے والے : مولوی سلمان بن سلیم کالولوی ، مولوی مذکر بن اسماعیل کٹڈی اور مولوی مصدق بن عبدالحمید احمدآبادی سلمہم کی کاوش ہے۔

ان عزیزوں کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق و تالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'رد المحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں ۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔ والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدرالمختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لا جواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "ردالمحتار علی الدرالمختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "ردالمحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع

ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی کے مانند ہے، یہاں تک کہ جوفتویٰ "ردالمحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم وہ بےوزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب فى الفقه الحنفى من كتب الفتوى والترجيح، ...ويعتبر لدى علماء المذهب 'منخل المذهب فيما عليه الفتوى' ولا يكاد يعول على فتوى فى الفقه الحنفى دون الرجوع الى هذا الكتاب. (تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامى فى القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية: ٨٦)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے،آپ کی کتاب "ردالمحتار" ترجیحاتِ اقوالِ فقہاءِ احناف وتحقیقات میں حرف آخر ہے۔

تعتبر حاشية ابن عابدين (١٢٥٢هـ) علامة الشام وهى 'رد المحتار على الدر المختار' خاتمة التحقيقات و الترجيحات فى المذهب الحنفى (فقه الاسلامى وادلته: ١/٢٩)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں،اس لئے مذکورالصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے ، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛ تاکہ ناقلِ اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے درآنے کا احتمال وامکان ختم ہوجائے ، ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل درنقل ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرح عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے، نیز فقہاء متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح، تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے

علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنا دیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا؛ اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح، تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔ فجزاہ اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط و تفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار و محتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہو تو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک بالکل مجبوری نہ ہو جائے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے، اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں "تامل" یا "تدبر" کہہ کر خود بری ہو جاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحر الرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہو جاتی ہے۔ (ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو"مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل ، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز: بل کہ نوآموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے ، بنا بریں ضرورت تھی کہ" رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادر مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف ونگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا ،مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی ،عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء و مفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی ، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، تب سے یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آ کر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے، جو کتاب الحدود اور کتاب الجہاد (باب العشر والخراج ختم) کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان: مولوی سلمان بن سلیم کالولوی، مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی، اور مولوی مصدق بن عبدالحمید احمدآبادی سلمہم کی کاوش کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نوآموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور ہر سہ مرتبین کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت و حوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق وسعادت سے بہرہ ور فرمائے، دریائے علم وفقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب وروز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛ اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختار اوراس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر وسہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛ نصوصِ مذہب، تخریجاتِ مجتہد، اورابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ ایک ہزار سے زائد مآخذ ومراجع سے استفادہ اوران میں مذکور مسائل و دلائل کی مراجعت و مقارنت کے بعد؛ اصولِ ترجیح، قواعدِ تخریج، طریقِ تطبیق پر کار بندرہ کرمرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کا نمونہ و پیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل و شامل، جامع ومانع اورعمیق ودقیق ہی ہوگا؛ یہ بدیہی ویقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی و مقاصد، اصول وفروع، دلائل و مسائل وغیرہ وہ لوازمات واوصاف جوکسی کتاب کومتعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیے ضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اوراسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لے کرآج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی وقضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پراکتفاء کرنا مفتی وقاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛ اوروہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال واختلاف کا تنوع اورسب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اورنصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکورتمام مسائل ومطالب بھی ہمہ جہتی کمال کے حامل ہوں گے، یعنی مسئلہ

کے تمام گوشوں ، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا ہوگا۔

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبار قبول و تداول سب پر غالب ، اخذ و استفادہ میں فائق تر اور اعتماد و استناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک و احاطہ کرنا اور اوصاف وکمالات نیز دقائق وفوائد کو قیدِ شمار میں لاکر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی عمق اور معنوی تفوق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا ؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجاب نفس سے مجتنب اور انعامِ رب کے معترف ہوکر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی وفقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنہوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی وتفصیلی تعارف کروایا ہو۔عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار و اقرار کرکے سہو وتسامح سے عفو وتدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں ،مگر اللہ تعالی نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کرکے خصوصی علم وہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضیٔ مولی کا ادراک کرکے اس میں دل وجان سے نچھاور ہوگیا ہو اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی ، عطاء الہٰی کی منادی ضرور کردے ، تاکہ لوگ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے واقف ہو جائیں۔

بہرحال !علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد: ۱،ص: ۳-۵ پر اور جلد: ۱۲، ص: ۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ ومصادر کے

متعلق، طریق تصنیف وتالیف اور نفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کا ماحصل اردو میں نقل کر رہا ہوں۔

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کر کے کتاب کے اہم واکثر پنہاں مطالب اور نامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا، اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی؛اوراس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اور داستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے، اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کردی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجامِ کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیشِ نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کر کے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب

دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (درمختار) کے دیگر محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم مآخذ میں مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کرلیا تا کہ حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کردے۔اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب و اکرام کے پیش نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کر کے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب،غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل وضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل مآخذ سے مراجعت کرلی جائے تا کہ اصل میں مذکور قیود و شرائط بھی ملحوظ رہے۔نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات ، بہ کثرت فوائد، وقائع ونوازل ، باعثِ اختلاف امور واسباب، پرمغز بحثیں،عمدہ نکات، پیچیدہ ودقیق مسائل کا حکم اور اجتہاد، مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اور حیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کو بھی شامل کرلیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاقِ حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔اور ان سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہر جزئیہ با حوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ ؛ہر بات مع مصدر و مآخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہو اس کی بھی صراحت کردوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اور فتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں

راجح اور مرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس کے لیے فتوی وتقوی کے علم بردار درج ذیل ائمہ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔ امام ابن ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلو بغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک۔ شیخ حانوتی السراج، وغیرہ۔

اور اب باب فقہ کا یہ یکتا ویگانہ اور حواشیٔ درمختار میں فائق ولائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اور تمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی ومطالب کے سمجھنے میں حیران وحیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام 'ردالمحتار علی الدر المختار' رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت ومرضی سے ہوا ہے، اور شنیدہ کے بود مانند دیدہ! یقین جانئے، اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیر نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفيق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشي مثل دمع المتيم

وما ضر شمساً أشرقت في علوها -- جحود حسودٍ وهو عن نورها عمي

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اور دقیق ولطیف حواشی تو گویا آبدیدۂ عاشق ہیں۔ اور بلند وبالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کور چشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار: ۱/ ۳-۵)

حمد وصلوۃ کے بعد!

دمشق، ملک شام میں مقیم، علوم شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض

پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت و اعانت کے طفیل رد المحتار علی عل الدر المختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔

الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والا ہے۔) اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول وفروع پر محیط ہے، تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقد و اعتراض اور جواب و تاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم و جدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھر پور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل درج ذیل خصوصی رسائل، فتاوی اور حواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاریؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسیؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبد الرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ

والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمود و اعتماد اور مفتیوں و قاضیوں کا مقصود و استناد بن چکی ہے۔ اور صدق عدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی، علم و عمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم و فکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر و اجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں و نظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر و تاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال یگانۂ روزگار و یکتائے زمانہ یہ کتاب حمد و شکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام و عطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲/ ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

'مطالب شامی' کے عنوان سے شائع سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب و فصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم و ترتیب کے حوالے فرما کر؛

مخصوص مسائل اور ابحاث پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان و مکان کی ضرورت اور عموم وابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیق تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛-مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر

دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ،ان کی تحقیق اور نتیجہ ءبحث کو اجاگر کیا جائے،اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور دیگر حضراتِ فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کو حل کرنے کا سلسلہ ۱۴۴۲ھ سے شروع کیا گیا تھا،اسی کو آگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب ۱۴۴۴ھ میں تکمیل کرنے والے طلبۂ افتاء کو سپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: مولوی اسلم بن مفتی اشرف سارودی اور مولوی صفوان بن صادق سارودی کو مابقیہ کتاب الطلاق تا کتاب العتق کے مطالب؛ اور مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی،مولوی عبدالواجد بن ثمیر الدین ناپاوی ،مولوی عبدالرزاق بن عبدالقیوم ناپاوی اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی کو کتاب الایمان کے مطالب؛اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی،مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی اور مولوی مصدق بن عبدالحمید احمدآبادی کو کتاب الحدود، کتاب السرقہ اور کتاب الجہاد کے مطالب سپرد کیے گئے۔

آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الحدود اور کتاب الجہاد (باب العشر والخراج ختم) کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان : مولوی سلمان کالولوی،مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی اور مولوی مصدق بن عبدالحمید احمدآبادی سلمہم اللہ کی محنت کا ثمرہ ہے۔

الحمدللہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال وآراء اور ترجیح وتصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔اور اس ناکارہ نے

باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور.....آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے-سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے-ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام ومقصد کو سمجھنے اور ان کی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائی حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فریداحمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

مطالبِ شامی

کتاب الحدود

مرتب:
مفتی سلمان بن سلیم کالولوی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الحدود

مطلب: التوبة تسقط الحد قبل ثبوته

قبل از ثبوت بذریعۂ توبہ حد کے ساقط ہونے کا بیان

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ مشائخ کا اس پر اجماع ہے کہ بندہ کا توبہ کرنا دنیا میں اس سے حد کو ساقط نہیں کرتا ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ مطلب قائم کر کے قبل از ثبوت سقوطِ حد بالتوبہ کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بہ ظاہر شارح کی مراد یہ ہے کہ توبہ اس حد کو ساقط نہیں کرتی جو حاکم کے پاس پیش ہونے کے بعد ثابت ہو چکی ہو، ہاں اگر حد ثابت نہ ہوئی ہو تو قبل الثبوت توبہ کرنے سے حد ساقط ہو جاتی ہے، حتی کہ ڈاکوؤں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اگر انہوں نے کسی کی جان یا عضو یا مال کو تلف کرنے سے پہلے یا تلف کرنے کے بعد قبل از ثبوت توبہ کر لی تو حد ساقط ہو جائے گی؛ البتہ اگر عضو یا جان تلف کیا ہے تو حق عبد یعنی قصاص اور اگر مال تلف کیا ہے تو ضمان باقی رہے گا۔ صاحبِ بحر نے اس کی صراحت کی ہے، البتہ انہوں نے اس موقع پر 'والضمان إن أخذوا المال' کی جگہ 'والقطع' کہا ہے تو یہ سبقتِ قلم ہے۔ صحیح اور درست 'والضمان' ہی ہے۔

اس کے برخلاف صاحبِ نہر فرماتے ہیں کہ اگر انہوں نے جان یا مال تلف کیا ہے تو پھر حد ساقط نہ ہوگی۔ اور ان کو یہ تسامح اس سے ہوا کہ جب بندہ کا حق باقی رہتا ہے تو حد بھی باقی رہے گی۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بندہ کے حق کا باقی رہنا حد کے ساقط ہونے کے منافی نہیں ہے؛ لہٰذا حد ساقط ہوجائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ نے چند عبارات اور مثالیں پیش فرمائی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل الثبوت توبہ کر لینے سے حد ساقط ہوجاتی ہے، حتی کہ دنیا وآخرت دونوں میں وہ گناہ معاف ہوجاتا ہے، چنانچہ 'البحرالرائق' میں 'ظہیریہ' کے حوالے سے مذکور ایک جزئیہ نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے کوئی بدکاری کی پھر توبہ کر لی اور اللہ کی طرف رجوع بھی کر لیا تو اپنے اوپر حد قائم کرنے کے لیے قاضی کو خبر نہ دے؛ اس لیے کہ چھپانا اس کے لیے مندوب اور مستحب ہے۔

علامہ بیریؒ کی شرح اشباہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ کسی آدمی نے شراب پی اور زنا کیا پھر اس نے توبہ کر لی اور دنیا میں اس کو حد نہیں لگائی گئی تو کیا آخرت میں اس کو حد لگائی جائے گی؟ تو جواب دیا ہے کہ حدود حقوق اللہ ہیں مگر یہ کہ اس کے ساتھ بندوں کا حق یعنی 'انزجار' متعلق ہے۔ پس جب اس نے سچی پکی توبہ کر لی تو مجھے امید ہے کہ اسے آخرت میں حد نہیں لگائی جائے گی؛ کیوں کہ شراب اور زنا کفر و رِدّت سے بڑھ کر نہیں ہے، جب کفر اور ارتداد اسلام اور توبہ سے معاف ہوجاتے ہیں تو یہاں تو بدرجۂ اولی توبہ سے معاف ہوجائیں گے۔

(الحد) لغة ..... وشرعا.....وليس مطهرا عندنا بل المطهر التوبة. وأجمعوا أنها لا تسقط الحد في الدنيا.

مطلب التوبة تسقط الحد قبل ثبوته

(قوله وأجمعوا إلخ) الظاهر أن المراد أنها لا تسقط الحد الثابت عند الحاكم بعد الرفع إليه، أما قبله فيسقط الحد بالتوبة حتى في قطاع الطريق سواء كان قبل جنايتهم على نفس أو عضو أو مال أو كان بعد شيء من ذلك كما

سيأتي في بابه، وبه صرح في البحر هنا خلافا لما في النهر، نعم يبقى عليهم حق العبد من القصاص إن قتلوا والضمان إن أخذوا المال، وقول البحر: والقطع إن أخذوا المال سبق قلم، وصوابه والضمان.

والحاصل أن بقاء حق العبد لا ينافي سقوط الحد، وكأنه في النهر توهم أن الباقي هو الحد وليس كذلك فافهم. وفي البحر عن الظهيرية: رجل أتى بفاحشة ثم تاب وأناب إلى الله تعالى فإنه لا يعلم القاضي بفاحشته لإقامة الحد عليه؛ لأن الستر مندوب إليه. اهـ.

وفي شرح الأشباه للبيري عن الجوهر: رجل شرب الخمر وزنى ثم تاب ولم يحد في الدنيا هل يحد له في الآخرة؟ قال: الحدود حقوق الله تعالى إلا أنه تعلق بها حق الناس وهو الانزجار، فإذا تاب توبة نصوحا أرجو أن لا يحد في الآخرة فإنه لا يكون أكثر من الكفر والردة وإنه يزول بالإسلام والتوبة. (ردالمحتار: ۱۲/۸)

مطلب: أحكام الزنى

احکام زنا کا بیان

اس مقام پر علامہ شامیؒ لفظ 'زنا' کی لغوی تحقیق اور کتاب الحدود کا آغاز احکامِ زنا سے کرنے کی وجہ بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'زنیٰ'' اہلِ حجاز کی لغت کے مطابق الفِ مقصورہ کے ساتھ ہے اور یاء کی شکل میں لکھا جاتا ہے، اور اہلِ نجد کی لغت کے مطابق الفِ ممدودہ کے ساتھ ہے اور الف کی شکل میں ہی لکھا جاتا ہے۔

اور احکامِ زنا سے کتاب الحدود کا آغاز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حدِ زنا میں حفاظتِ نسل ہے۔ پس اس کا تعلق موجود چیز سے ہے۔ اور موجود چیز ہی اصل ہے۔

اور دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قطعی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے واقع

ہونے کے اسباب بھی بہت ہیں۔ برخلاف سرقہ کے کہ اس کا وقوع کثیر نہیں ہے۔ اور شرب کا وقوع اگرچہ کثیر ہے، لیکن اس کی حد ایسی قطعی نہیں ہے جیسی کہ حدِ زنا ہے۔ 'نہر' اور 'فتح'۔

مطلب أحكام الزنا

(قوله والزنا) بالقصر في لغة أهل الحجاز فيكتب بالياء، وبالمد في لغة أهل نجد فيكتب بالألف. بدأ بالكلام عليه؛ لأنه لصيانة النسل فكان راجعا إلى الموجود وهو الأصل ولكثرة وقوع سببه مع قطعيته، بخلاف السرقة فإنها لا تكثر كثرته، والشرب وإن كثر فليس حده بتلك القطعية نهر وفتح۔ (رد المحتار: ۹/۱۲)

مطلب: الزنى شرعاً لا يختص بموجب الحد، بل أعم

شرعاً زنا کے عام ہونے کا بیان

درمع التنویر میں زنا جو موجبِ حد ہے اس کی تعریف ذکر فرمائی ہے کہ موجبِ حدزنا یہ ہے کہ دارالاسلام میں کسی مکلف، بولنے والے شخص کا بہ رضا و رغبت کسی ایسی مشتہاۃ عورت کے قُبل میں حشفہ کی مقدار ذکر کو داخل کرنا، جو ملک اور شبہۂ ملک سے خالی ہو۔ یا مرد کا عورت کو زنا پر قدرت دینا یا عورت کا مرد کو قدرت دے دینا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ شرعاً زنا کی تعریف کے عموم کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے زنا کی تعریف میں موجبِ حد کی قید اس لیے لگائی ہے کیوں کہ زنا لغت اور شرع میں ایک ہی معنی میں ہے اور وہ مرد کا ایسی عورت کے قبل میں وطی کرنا جو ملک اور شبہۂ ملک سے خالی ہو۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ہر زنا کا موجبِ حد ہونا ضروری نہیں، فعلِ زنا عام ہے۔ اس کی بعض صورتوں میں حد بھی واجب ہوتی ہے، اور بعض میں حد واجب نہیں ہوتی۔

آگے علامہ شامیؒ اپنے اس دعوی (شرعاً زنا موجب حد اور غیر موجب حد دونوں کو عام ہے) کی تائید میں ایک مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حدِّ زنا نہیں لگائی جاتی، اور اس شخص پر تہمت لگانے والے کو حدِ قذف بھی نہیں لگائی جاتی ہے۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ اس کا یہ فعل زنا ہے، اگرچہ اس کو حد نہیں لگائی جاتی ہے۔ اور یہ مکمل بحث 'فتح القدیر' میں موجود ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب کنز وغیرہ نے بھی زنا کی وہ تعریف ذکر فرمائی ہے جو ہم نے ذکر فرمائی ہے اور موجب ہونے کے اعتبار سے جو قیودات درمع التنویر میں ہیں وہ انہوں نے ذکر نہیں فرمائی ہیں، اور ان پر قیودات کو ترک کر دینے کی وجہ سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے؛ کیوں کہ مصنف نے جو تعریف ذکر کی ہے وہ زنا شرعی خاص کی تعریف ہے جو موجبِ حد ہے اور صاحبِ کنز وغیرہ کی ذکر کردہ تعریف زنا شرعی عام کی تعریف ہے۔ نیز یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مصنف کی ذکر کردہ قیودات زنا کی حقیقت و ماہیت سے خارج ہیں اور درحقیقت یہ قیودات حکم (حد) کو جاری کرنے کی شرائط ہیں۔ جیسا کہ یہ بات 'نہر' میں مذکور ہے۔

والزنا الموجب للحد (وطء) وهو إدخال الخ۔

مطلب الزنا شرعا لا يختص بما يوجب الحد بل أعم

(قوله الموجب للحد) قيد به؛ لأن الزنا في اللغة والشرع بمعنى واحد، وهو وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهته، فإن الشرع لم يخص اسم الزنا بما يوجب الحد بل بما هو أعم، والموجب للحد بعض أنواعه.

ولو وطيء جارية ابنه لا يحد للزنا ولا يحد قاذفه بالزنا، فدل على أن فعله زنا وإن كان لا يحد به، وتمامه في الفتح.

وبه علم أن ما في الكنز وغيره من تعريف الزنا بما مر تعريف للشرعي الأعم، فلا يعترض عليه بترك القيود التي ذكرها المصنف هنا؛ لأنه تعريف للأخص الموجب للحد، على أن القيود المذكورة خارجة عن الماهية؛ لأنها شروط لإجراء الحكم كما في النهر تأمل۔ (رد المحتار: ١٢/١٠)

مطلب في الكلام على السياسة

سیاست کا بیان

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ محصن میں کوڑے اور رجم جمع نہیں ہو سکتے ، اور غیر شادی شدہ میں کوڑے اور جلاوطنی دونوں جمع نہیں ہو سکتے ۔البتہ سیاستاً اور تعزیراً ایسا کرنا جائز ہے؛ لہٰذا یہ امر امام کے سپرد ہوگا اور صرف زنا میں نہیں بلکہ ہر جنایت میں یہی حکم ہوگا۔ ’نہر‘۔

اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ سیاست کے متعلق چند باتوں کو ذکر فرمانا چاہتے ہیں۔

(۱) سیاست کا جواز اور اس کا ہر جنایت میں عام ہونا۔
(۲) سیاست کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔
(۳) سیاست اور تعزیر میں نسبت۔
(۴) فعلِ سیاست کا وقوع قاضی کی جانب سے بھی ہوتا ہے۔

(۱) سیاست کا جواز

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سیاست زنا کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر جنایت میں جائز ہے۔ اور اسی کی تائید میں آگے چند کتابوں کے حوالے سے کچھ مثالیں ذکر کی ہیں، چنانچہ ’فتح القدیر‘ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر امام کو غالب گمان ہو کہ

بطورِ تعزیر جلاوطن کرنے میں مصلحت ہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ اور یہ ہی ان واقعات کا محمل ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول ہیں۔ مثلاً: حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو جلاوطن کر دیا؛ کیوں کہ اس کے حسن و جمال کے سبب عورتیں فتنہ میں مبتلا ہو جاتیں تھیں؛ حالاں کہ فی نفسہ حسن و جمال جلاوطنی کا تقاضا نہیں کرتے۔ اسی طرح بہت سے محققین مشائخ سلوک- رضی اللّٰہ عنابھم وحشرنا معھم- اپنے مریدین کو جلاوطن کر دیتے تھے جب ان سے نفس کی قوت اور جھگڑالو ہونا ظاہر ہوتا؛ تاکہ مرید کے نفس میں انکسار پیدا ہو اور نرمی آجائے۔ اور اسی مرید کی طرح اس شخص کا حکم بھی ہے، جس کے بارے میں قاضی کی رائے جلاوطنی کے بارے میں قائم ہو جائے۔ اور یہ جلاوطنی کا حکم تو اس شخص کے لئے ہے جو باحیا ہو۔ رہا وہ شخص جو حیا نہیں کرتا اور اس کی حالت ہی اس کے غلبۂ نفس پر شاہد ہے تو اسے جلاوطن کرنا فساد کے راستوں کو وسیع کرنا ہے اور اس پر ان راستوں کو سہل اور آسان کرنا ہے۔

صاحبِ فتح کی اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ سیاست صرف زنا کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ عام ہے۔ اور اسی کو علامہ حصکفیؒ نے بھی درمع التنویر میں 'نہر' کے حوالے سے 'وکذا فی کل جنایة' کہہ کر بیان کیا ہے۔ چنانچہ 'قہستانی' میں بھی ہے کہ سیاست زنا کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر جنایت میں جائز ہے۔ اور اس کا مدار امام کی رائے پر ہے یعنی امام اپنی رائے کے مطابق جنایت کرنے والے کو جو سزا دینا چاہے دیوے۔ جیسا کہ 'کافی' میں ہے۔ مثلاً ایسے مبتدع (بدعتی شخص) کو قتل کرنا جس کی بدعت کے پھیلنے کا وہم ہو، اگرچہ اس کے کفر کا حکم نہ لگایا ہو جیسا کہ 'تمہید' میں ہے۔

(۲) سیاست کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

سیاست بالمعنی الاعم

آگے علامہ شامیؒ سیاست کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر فرما رہے ہیں، چنانچہ 'قہستانی' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ سیاست 'ساس الوالی الرعیۃ' کا مصدر ہے، جس کے معنی ہے والی کا رعایا کو کسی کام کا حکم کرنا یا روکنا، جیسا کہ 'القاموس المحیط' وغیرہ میں ہے۔ اور اصطلاح میں سیاست یہ ہے کہ مخلوق کی دنیا و آخرت میں نجات دلانے والے راستہ کی طرف رہنمائی کر کے اصلاح کرنا۔ (السیاسۃ استصلاح الخلق بإرشادھم إلی الطریق المنجی فی الدنیا و الآخرۃ)۔ پس یہ سیاست حضراتِ انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کی جانب سے عوام اور خواص ہر ایک پر ان کے ظاہری و باطنی امور میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور سلاطین اور بادشاہوں کی جانب سے عوام اور خواص میں سے ہر ایک پر فقط ان کے ظاہری امور میں کی جائے گی۔ اور علماء جو انبیاء کے وارثین ہیں ان کی جانب سے فقط خواص پر ان کے باطنی امور میں کی جائے گی۔ جیسا کہ 'مفردات' وغیرہ میں ہے۔ اور اسی کے مثل بحث صاحب الدر المنتقی نے بھی کی ہے۔

سیاست بالمعنی الاخص کی مختلف تفریعات

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قہستانی نے جو تعریف ذکر کی ہے وہ اس سیاستِ عامہ کی تعریف ہے جو اللہ تعالی کے اپنے بندوں کے لیے مشروع کردہ تمام احکام پر صادق آتی ہے۔ سیاست کا ایک معنی اس سے خاص بھی ہے، یعنی ایسا فعل جس میں زجر و توبیخ اور تادیب مقصود ہو (یعنی سیاست بمعنی سزا و تعزیر)، اگرچہ زجر و

توبیخ بذریعۂ قتل ہو جیسا کہ مشائخ نے لواطت کرنے والے، باربار چوری کرنے والے اور گلا گھونٹ کر مارنے والے کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر ان کی جانب سے فعلِ لواطت، فعلِ سرقہ یا فعلِ خنق باربار صادر ہو تو پھر سیاستاً ان کا قتل درست ہوگا۔ ایسا ہی حکم مبتدع کے بارے میں بھی گزر چکا ہے۔ اسی معنی کے پیش نظر بعض حضرات نے اس کی تعریف یہ بیان فرمائی ہے کہ سیاست سے مراد اس جنایت کو سخت اور شدید بنانا ہے جس کا کوئی حکمِ شرعی ہو، تاکہ فساد کا مادہ ہی ختم کردیا جائے۔ (أنها -السياسة- تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد)۔

جنایت کے لیے کوئی حکمِ شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کام شریعت کے قواعد کے مطابق جنایت سمجھا جائے۔ اگرچہ اس کا جرم وجنایت ہونا صراحتاً کہیں مذکور نہ ہو؛ اس لیے کہ شریعت کا دارومدار قواعدِ ایمان کے بعد دنیا کے بقاء کے لیے فساد کے مادوں کو ختم کرنے پر ہے۔ اسی بناء پر صاحبِ بحر نے یہ تعریف ذکر فرمائی ہے کہ مشائخ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ سیاست حاکم کا کسی مصلحت کے پیش نظر کسی فعل کو انجام دینا ہے، اگرچہ اس فعل کے بارے میں کوئی جزوی دلیل بھی موجود نہ ہو۔

حاشیۂ ملا مسکین میں حموی کے حوالے سے منقول ہے کہ سیاست شدید اور سخت قانون کا نام ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) سیاستِ ظالمہ: شریعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

(۲) سیاستِ عادلہ: اور یہ سیاست حق کو ظالم سے لے کر صاحبِ حق تک پہنچاتی ہے، بہت سے مظالم کو دور کرتی ہے، فسادیوں کو روکتی ہے اور مقاصدِ شرعیہ کے حصول میں معین ہے۔ پس شریعت نے سیاستِ عادلہ کی طرف رجوع کرنے اور

اظہارِ حق کے لیے اس پر اعتماد کو واجب قرار دیا ہے۔ اور سیاست کا باب بہت وسیع ہے اور اس کی مزید تفصیل قاضی علاء الدین الاسود الطرابلسی الحنفی کی کتاب 'معین الحکام' میں ہے۔

(۳) سیاست اور تعزیر میں نسبت

آ گے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سیاست اس اخص معنی کے اعتبار سے تعزیر کے مترادف ہے، اور اسی بناء پر مشائخ دونوں کو تفسیر کے طور پر ساتھ ساتھ ذکر کرتے ہیں، یعنی 'السیاسۃ والتعزیر' کہتے ہیں۔ جیسا کہ 'ہدایہ' اور 'تبیین' میں ہے۔ اور 'الجوھرۃ النیرۃ' میں تو اس کو 'تعزیراً' کہنے ہی پر اکتفاء کیا ہے۔

تعزیر کا معنی اور اسباب

تعزیر 'العزر' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہے رد کرنا اور روکنا اور اصطلاح میں تعزیر بطور تادیب سزا دینے کا نام ہے اور یہ حد سے کم ہوتی ہے، اور تعزیر ضرب وغیرہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور ضروری نہیں کہ تعزیر کسی گناہ اور جرم کے بدلہ میں ہی ہو، بلکہ کبھی وہ جرم کے بغیر بھی ہوتی ہے۔ جیسے کہ دس سال کے بچہ کو نماز نہ پڑھنے پر مارا جاتا ہے اور تعزیر ہی کی طرح سیاست بھی ہے۔ جیسا کہ یہ سابق میں گزر چکا کہ حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو جلاوطن کیا تو وہ آپؓ کے پاس آیا اور پوچھا کہ اے امیر المؤمنین! میرا گناہ کیا ہے؟ تو آپؓ نے فرمایا: تیرا کوئی گناہ نہیں ہے، گناہ تو میرا ہے کہ میں دار الہجرۃ کو تجھ سے پاک نہیں کرسکا۔ پس اس کو جلاوطن کر دیا؛ کیوں کہ اس کی وجہ سے عورتوں کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا۔ حالاں کہ اس میں اس کا کوئی قصور نہ تھا، پھر بھی اس کو جلاوطن کرنا ایک مصلحت کے پیش نظر تھا۔ اور وہ مصلحت یہ تھی کہ تمام جگہوں اور مقامات میں سب سے اشرف واعلی مقام یعنی دار

الہجرۃ کوفتنہ سے پاک رکھا جائے۔ پس اس میں ایک واجب الازالہ منکر کو رد کرنا اور روکنا ہے۔

(۴) فعلِ سیاست کا قاضی کی جانب سے واقع ہونا

اور مشائخ نے لکھا ہیں کہ تعزیر کا مدار بھی امام کی رائے پر ہے؛ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تعزیر کا باب بھی احکامِ سیاست کو متضمن ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فعلِ سیاست کا وقوع قاضی کی جانب سے بھی ہوتا ہے۔ اور ’و الرأی فیھا إلی الإمام‘ وغیرہ میں امام کے لفظ سے قاضی سے احتراز مقصود نہیں ہے، بلکہ امام کی تعبیر اس وجہ سے ہے کہ امام تنفیذِ احکام میں اصل ہے اور قاضی اس کا نائب ہے۔ جیسا کہ یہ ہی تعبیر درمع التنویر میں رجم کے مسائل میں استعمال ہوتی ہے، (فیسألھم الإمام) اور (بدأ الإمام برجمہ) وغیرہ میں مراد امام سے قاضی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اپنے اس مدعی (سیاست کا وقوع قاضی کی جانب سے بھی ہوتا ہے) کی تائید میں کچھ مثالیں ذکر فرماتے ہیں کہ ’الدر المنتقی‘ میں ’معین الحکام‘ کے حوالے سے منقول ہے کہ قاضیوں کے درمیان ایسے دیگر بہت سے کام بکثرت عام ہے، حتی کہ قید کو طویل کرنا، شر پھیلانے والوں کے شر کو دور کرنے کے لیے ان پر سختی کرنا، طلاق وغیرہ کی قسم دینا اور گواہوں کو قسم دینا اگر ان کے بارے میں شک ہو جائے۔ ذکرہ فی التاتارخانیۃ۔ اور متہم آدمی سے اس کی حقیقت جانچنے کے لیے قسم لینا، اور چوری کے فعل سے متہم شخص کو والی اور قاضی مار بھی سکتا ہے اور قید بھی کر سکتا ہے۔ اور یہ بحث (یعنی متہم کی تعزیر کا حق قاضی کو بھی ہے) باب التعزیر میں

آئے گی۔

اور علامہ زیلعیؒ نے 'تبیین' میں کتاب الجہاد سے کچھ پہلے متہم بالسرقہ کے بارے میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ اگر متہم بالسرقہ کے بارے میں قاضی کو غالب گمان ہو کہ وہ چور ہے اور چوری کا مال اسی کے پاس ہے تو سیاستاً اس کو سزا دے سکتا ہے۔ اور مشائخ نے غلبۂ ظن کی وجہ سے قتل کرنے کو بھی جائز ٹھہرایا ہے۔ مثلاً اگر کسی کے پاس کوئی شخص تلوار سونت کر داخل ہوا اور اس کو یہ غالب گمان ہو کہ وہ شخص قتل کرنے کے لیے آیا ہے تو دفاعاً اس کو قتل کرنا اس شخص کے لیے جائز ہے۔

(ولا جمع بين جلد ورجم) في المحصن (ولا بين جلد ونفي) أي تغريب في البكر، وفسره في النهاية بالحبس وهو أحسن وأسكن للفتنة من التغريب لأنه يعود على موضوعه بالنقض (إلا سياسة وتعزيرا) فيفوض للإمام وكذا في كل جناية نهر

مطلب في الكلام على السياسة

(قوله إلا سياسة وتعزيرا) أي أنه ليس من الحد، ويؤيده ما قدمناه من حديث البخاري من عطف وإقامة حد على نفي عام كما أوضحه في الفتح. وفيه أيضا: لو غلب على ظن الإمام مصلحة في التغريب تعزيرا فله أن يفعله، وهو محمل الواقع للنبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه كما غرب عمر نصر بن الحجاج لافتتان النساء بجماله والجمال لا يوجب نفيا. وعلى هذا كثير من مشايخ السلوك المحققين رضي الله عنا بهم وحشرنا معهم يغربون المريد إذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتنكسر نفسه وتلين، مثل هذا المريد أو من هو قريب منه هو الذي ينبغي أن يقع عليه رأي القاضي في التغريب، أما من لم يستحى وله حال تشهد عليه بغلبة النفس فنفيه يوسع طرق الفساد ويسهلها عليه. اهـ.

[تنبيه] أشار كلام الفتح إلى أن السياسة لا تختص بالزنا وهو ما عزاه

الشارح إلى النهر. وفي القهستاني: السياسة لا تختص بالزنا بل تجوز في كل جناية، والرأي فيها إلى الإمام على ما في الكافي، كقتل مبتدع يتوهم منه انتشار بدعته وإن لم يحكم بكفره كما في التمهيد، وهي مصدر ساس الوالي الرعية: أمرهم ونهاهم كما في القاموس وغيره، فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير كما في المفردات وغيرها اهـ ومثله في الدر المنتقى.

قلت: وهذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل، كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة وكما مر في المبتدع، ولذا عرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد، وقوله لها حكم شرعي معناه أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم ينص عليها بخصوصها فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم، ولذا قال في البحر: وظاهر كلامهم أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي اهـ.

وفي حاشية مسكين عن الحموي: السياسة شرع مغلظ، وهي نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها. وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا. من المظالم، وتردع أهل الفساد، وتوصل إلى المقاصد الشرعية فالشريعة توجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع، فمن أراد تفصيلها فعليه بمراجعة كتاب معين الحكام للقاضي علاء الدين الأسود الطرابلسي الحنفي. اهـ.

قلت: والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير كما وقع في الهداية والزيلعي وغيرهما، بل اقتصر

في الجوهرة على تسميته تعزيرا وسيأتي أن التعزير تأديب دون الحد من العزر بمعنى الرد والردع وأنه يكون بالضرب وغيره، ولا يلزم أن يكون بمقابلة معصية ولذا يضرب ابن عشر سنين على الصلاة وكذلك السياسة كما مر في نفي عمر لنصر بن الحجاج، فإنه ورد أنه قال لعمر: ما ذنبي يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا ذنب لك وإنما الذنب لي حيث لا أطهر دار الهجرة منك، فقد نفاه لافتتان النساء به وإن لم يكن بصنعه، فهو فعل لمصلحة وهي قطع الافتتان بسببه في دار الهجرة التي هي من أشرف البقاع، ففيه رد وردع عن منكر واجب الإزالة، وقالوا إن التعزير موكول إلى رأي الإمام، فقد ظهر لك بهذا أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة وسيأتي بيانه، وبه علم أن فعل السياسة يكون من القاضي أيضا، والتعبير بالإمام ليس للاحتراز عن القاضي بل لكونه هو الأصل، والقاضي: نائب عنه في تنفيذ الأحكام كما مر في قوله فيسألهم الإمام، وبدأ الإمام برجمه ونحو ذلك، وفي الدر المنتقى عن معين الحكام: للقضاة تعاطي كثير من هذه الأمور حتى إدامة الحبس والإغلاظ على أهل الشر بالقمع لهم، والتحليف بالطلاق وغيره، وتحليف الشهود إذا ارتاب منهم ذكره في التتارخانية، وتحليف المتهم لاعتبار حاله أو المتهم بسرقة يضر به ويحبسه الوالي والقاضي. اهـ. وسيأتي في باب التعزير أن للقاضي تعزير المتهم وصرح الزيلعي قبيل الجهاد أن من السياسة عقوبته إذا غلب على ظنه أنه سارق وأن المسروق عنده، فقد أجازوا قتل النفس بغلبة الظن، كما إذا دخل عليه رجل شاهرا سيفه وغلب على ظنه أنه يقتله وسيأتي تمام ذلك في كتاب السرقة ۔(رد المحتار : ۱۲/۵۲-۴۹)

مطلب في بيان شبهة المحل

شبہۂ محل کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ زانی پر محل میں پائے جانے والے شبہ کی وجہ سے کوئی حد لازم نہیں ہوگی ۔ اوراس کا دوسرا نام ’شبہۂ حکمیہ‘ ہے، یعنی حلت کے

حکمِ شرع کا شبہ ثابت ہے، اگر چہ زانی کو اس کی حرمت کا گمان ہو۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ شبہۂ محل سے متعلق وضاحت فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہاں محل سے مراد موطوءہ ہے۔ پس موطوءہ میں حلت کا کوئی شبہ ہوتو حد ساقط ہوجاتی ہے اور یہاں شبہ سے مراد ایسا امر ہے جو بالذات حرمت کے منافی ہو بایں معنی کہ اگر ہم مانع سے قطعِ نظر فقط دلیل کی طرف دیکھیں تو وہ حرمت کے منافی ہوتا ہے۔ 'نہر'۔ یعنی ہم مانع سے قطعِ نظر فقط دلیل میں غور وفکر کریں تو وہ دلیل حرمت کی نفی کرتی ہے اور اس وطی کی حلت کو ثابت کرتی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ بطور خلاصہ ذکر فرمارہے ہیں کہ اس محل میں حلت کو ثابت کرنے والی دلیل پائی جاتی ہے، لیکن چوں کہ حلت کو ثابت کرنے سے دلیل کو ایک مانع عارض ہوتا ہے جو حرمت کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی بناء پر اس دلیلِ حلت نے محل میں صرف حلت کا شبہ پیدا کردیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اضافت 'فی' کے معنی میں ہے، یعنی شبهة الحل فی المحل۔

علامہ زیلعیؒ نے 'تبیین الحقائق' میں یہ بات قدرے وضاحت سے تحریر فرمائی ہے کہ محل میں کسی شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوتی، اگر چہ زانی کو اس کی حرمت کا علم ہو؛ اس لیے کہ جب موطوءہ میں شبہ پیدا ہوگیا تو اس میں من وجہٍ ملکیت ثابت ہوگئی۔ اور ملکیت کی وجہ سے اس فعل کو زنا کا نام نہیں دے سکتے پس کسی بھی اعتبار سے اس صورت میں حد ممتنع ہوگی۔ اور یہ اس بناء پر کہ حلت کو ثابت کرنے والی دلیل موجود ہے، اگر چہ وہ دلیل مانع کی وجہ سے حقیقتاً حلت کو ثابت کرنے سے قاصر رہی، لیکن اس نے شبہ پیدا کردیا۔ اور شبہ کی اس نوع کا نام شبہۂ

محل ہے؛ کیوں کہ یہ شبہ محل میں حلت کو ثابت کرنے والی دلیل سے پیدا ہوا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: 'أنت ومالك لأبيك' (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے)۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان باپ کے لیے بیٹے کے مال میں ملکیت کا تقاضا کرتا ہے؛ کیوں کہ 'لام' اس میں تملیک کا ہے؛ لیکن چوں کہ حقیقی ملک مراد لینے سے ایک مانع عارض ہوا ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ حقیقی ملک مراد نہ لینے پر اجماع ہے، یعنی تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حقیقی ملک مراد نہیں لی ہے۔ پس اس اجماع کے سبب حدیث شریف کے الفاظ 'لأبيك' سے ہم نے حقیقی ملکیت تو ثابت نہیں کی، مگر بقدرِ امکان 'لام' کے معنی پر عمل کرتے ہوئے ملکیت کا شبہ ثابت کیا۔

(لا حد) بلازم (بشبهة المحل) أي الملك وتسمى شبهة حكمية أي الثابت حكم الشرع بحله.

مطلب في بيان شبهة المحل

(قوله بشبهة المحل) هو الموطوءة كما مر وهي المنافية للحرمة ذاتا، على معنى أنا لو نظرنا إلى الدليل مع قطع النظر عن المانع يكون منافيا للحرمة نهر، يعني أن النظر إلى ذات الدليل ينفي الحرمة ويثبت الحل مع قطع النظر عن المانع كما في القهستاني.

وحاصله أنها وجد فيها دليل مثبت للحل لكنه عارضه مانع فأورث هذا الدليل شبهة في حل المحل والإضافة فيها على معنى في. وقال الزيلعي: أي لا يجب الحد بشبهة وجدت في المحل وإن علم حرمته؛ لأن الشبهة إذا كانت في الموطوءة ثبت فيها الملك من وجه فلم يبق معه اسم الزنا فامتنع الحد على التقادير كلها، وهذا؛ لأن الدليل المثبت للحل قائم وإن تخلف عن إثباته حقيقة لمانع فأورث شبهة فلهذا سمي هذا النوع شبهة في المحل؛ لأنها

نشأت عن دليل موجب للحل في المحل، بيانه قوله - عليه الصلاة والسلام - أنت ومالك لأبيك، يقتضي الملك؛ لأن اللام فيه للملك اهـ أي وقد عارضه مانع مع إرادة حقيقة الملك وهو الإجماع على عدم إرادته حقيقة فثبتت الشبهة عملا باللام بقدر الإمكان. (رد المحتار: ۱۲/۶۵-۶۴)

مطلب في بيان شبهة الفعل

شبہ ٔفعل کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ زانی پرفعل میں پائے جانے والے شبہ کی وجہ سے کوئی حد لازم نہیں ہوگی اور شبہ ٔفعل کو شبہۃ الاشتباہ بھی کہتے ہیں، یعنی یہ شبہ اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جسے اشتباہ لاحق ہو۔ بشرطیکہ اسے اس فعل کی حلت کا گمان ہو۔ اور سقوطِ حد میں اعتبار دعوۂ ظن کا ہوگا، اگر چہ اسے ظن حاصل نہ ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک ہی ظن کا دعوی کرے تو دونوں کو حد نہیں لگائی جائے گی۔ جب تک کہ دونوں حرمت کے علم کا اقرار نہ کرلیں۔ ’نہر‘۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ شبہ ٔفعل سے متعلق کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ شبہ ٔفعل سے مراد وہ شبہ ہے جو فعل یعنی وطی میں پایا جائے بایں طور کہ اس فعل کی حرمت اس پر مشتبہ ہوجائے اور یہ شبہ اس کے محل یعنی موطوء ہ میں نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے کہ محل کی حرمت یہاں پر تو قطعی ہے؛ کیوں کہ اس میں ملک کو ثابت کرنے والی کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی جس کی مقابل کوئی دوسری دلیل بھی ہو، پس محل کی حلت سے متعلق کوئی شبہ ہی نہیں، بلکہ حرمت قطعی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح کا قول ’شبهة في حق من حصل له اشتباه‘ اور مصنف کا قول ’إن ظن حله‘ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے؛ اس

لیے کہ معاملہ اسی پر مشتبہ ہوگا جس کو حلت کا گمان ہوگا۔ اور صاحبِ فتح القدیر نے اس کو کچھ وضاحت کے ساتھ یوں فرمایا ہے کہ شبہۂ فعل اسی شخص کے حق میں متحقق ہوا سمجھا جائے گا جس پر حلت وحرمت مشتبہ ہوجائے؛ کیوں کہ سمعی اور نقلی کوئی دلیل نہیں ہے جو حلت کو بیان کرتی ہو، بلکہ اس نے غیرِ دلیل کو ہی دلیل مان لیا یعنی یہ شبہ کسی دلیل کی بنیاد پر نہ ہوگا، بلکہ فاعل کے اپنے ظن کی بناء پر ہوگا؛ اس لیے اسی کے حق میں معتبر ہوگا۔ مثلاً کوئی اپنی بیوی کی باندی سے وطی کرے، اس گمان سے کہ وطی بھی استخدام ہے اور استخدام حلال ہے۔ تو اس گمان کی بناء پر اس کو حد نہیں لگائی جائے گی؛ لہٰذا اس شبہ کے لیے ضروری ہے کہ اس باندی کے ساتھ وطی کرنے کی حلت کا اس کو ظن ہو۔ پس اگر فاعل کو حلت کا کوئی گمان نہیں تو یقینی طور پر کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے نفس الامر میں کوئی حلت کا شبہ ثابت ہو۔ پس اگر حلت کا گمان ہی نہیں ہے تو پھر کوئی شبہ بھی نہ ہوگا اور حد لگائی جائے گی۔

(و) لا حد أيضا (بشبهة الفعل) وتسمى شبهة اشتباه: أي شبهة في حق من حصل له اشتباه (إن ظن حله) العبرة لدعوى الظن وإن لم يحصل له الظن؛ ولو ادعاه أحدهما فقط لم يحدا حتى يقرا جميعا بعلمهما بالحرمة نهر.

مطلب في بيان شبهة الفعل

(قوله بشبهة الفعل) أي الشبهة في الفعل الذي هو الوطء حيث كان مما قد يشتبه عليه حرمته لا في محله وهو الموطوءة؛ لأن حرمة المحل هنا مقطوع بها إذ لم يقم فيه دليل ملك عارضه غيره فلم يكن في حل المحل شبهة أصلا (قوله أي شبهة في حق من حصل له اشتباه) هو معنى قول المصنف إن ظن حله؛ لأن من ظن الحل فقد اشتبه عليه الأمر ولذا قال في الفتح إنها تتحقق في حق من اشتبه عليه الحل والحرمة إذ لا دليل في السمع يفيد الحل، بل ظن غير الدليل دليلا كما يظن أن جارية زوجته تحل له لظنه أنه استخدام

واستخدامها حلال فلا بد من الظن وإلا فلا شبهة أصلا لفرض أن لا دليل أصلا لتثبت الشبهة في نفس الأمر، فلو لم يكن ظنه الحل ثابتا لم تكن شبهة أصلا. اهـ. (قوله إن ظن حله) شرط لقوله ولا حد إلخ فنفي الحد هنا مشروط بظن الحل لما علمت أن هذا الظن هو الشبهة لعدم دليل قائم تثبت به الشبهة، فلو لم يظن الحل شبهة أصلا بخلاف ما مر فإن الشبهة فيه جاءت من دليل حل المحل فلا حاجة فيه إلى ظن الحل فلذا انتفى الحد فيه سواء ظن الحل أو لا. (رد المحتار: ۱۲/۷۱)

مطلب: الحكم المذكور في بابه أولى من المذكور في غير بابه

مذکور فی الباب حکم مذکور فی غیر الباب حکم سے اولی ہے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر مرتہن نے مرہونہ باندی سے ظنِ حلت کے پیش نظر وطی کی تو کتاب الحدود کی روایت کے مطابق شبہۂ فعل کی بناء پر اس پر حد نہیں ہوگی، یہ ہی قولِ مختار ہے۔'زیلعی'۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مسئلہ کا ایک حکم اپنے باب میں مذکور ہو اور اسی مسئلہ کا دوسرا حکم کسی دوسرے باب میں مذکور ہو تو اس صورت میں مذکور فی الباب حکم مذکور فی غیر الباب حکم سے اولی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ کو کتاب الحدود میں شبہۂ فعل کے مسائل میں سے بیان کیا ہے اور کتاب الرہن میں شبہۂ محل کے مسائل میں بیان کیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس مسئلہ کو شبہۂ فعل کے مسائل میں شمار کیا جائے یا شبہۂ محل کے مسائل میں شمار کیا جائے

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے اس کو شبہۂ فعل کے مسائل میں شمار کرتے ہوئے اس کے اصح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور بطور خلاصہ فرمایا ہے کہ جب مرتہن کو حلت کا گمان ہو تو اس صورت میں باتفاقِ

روایتین حد لازم نہیں ہوگی، خواہ اسے شبہۂ فعل مانیں یا شبہۂ محل، البتہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جب کہ مرتہن کو حرمت کا علم ہو، یعنی شبہۂ فعل نہیں ہے تو اس صورت میں اصح قول کے مطابق حد واجب ہوگی؛ کیوں کہ اس کو حرمت کا علم ویقین ہے اور شبہ فی المحل کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور صاحب الایضاح تو مطلقاً حد کے وجوب کے قائل ہے، خواہ حلت کا گمان ہو یا حرمت کا علم ہو، یعنی وہ اس مسئلہ میں شبہ فی الفعل اور شبہ فی المحل دونوں نہیں مانتے۔ اور ان کا یہ قول عام روایات کے خلاف ہے، اور چوں کہ اس مسئلہ کا تعلق کتاب الحدود سے ہے اور کتاب الحدود کی روایت ہی کو اصح اور مختار مانا ہے، اسی بناء پر علامہ شامیؒ نے 'در منتقی' کے حوالے سے فرمایا ہے کہ مذکور فی الباب حکم مذکور فی غیر الباب حکم سے اولی ہے؛ اس لیے کہ دوسرے باب میں مذکور حکم سے مقصود تمثیل من الخارج ہوتا ہے، بیانِ حکم اصل مقصود نہیں ہوتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ کتاب الحدود کی روایت کی ترجیح اور اس میں شبہۂ فعل کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ صاحب تبیینؒ نے 'وھی المختار' اور صاحب ہدایہؒ نے 'وھی الأصح' کہہ کر اس قول کو راجح قرار دیا ہے، اور شارحین نے بھی اسی کو اپنایا ہے؛ اس لیے کہ عقدِ رہن کسی بھی حال میں ملکِ متعہ کا فائدہ نہیں دیتا؛ کیوں کہ مرتہن بھی شئ مرہونہ کا مالک اس وقت ہوتا ہے جب کہ شئ مرہونہ ہلاک ہوجائے اور اس کو ہلاک کے سبب مستوفی سمجھ لیا جاتا ہے؛ لیکن ہلاک ہونے کے بعد مرتہن باندی میں متعہ کا مالک نہیں بن سکتا یعنی وطی نہیں کرسکتا؛ کیوں کہ وہ باندی ہی ہلاک ہوگئی ہے اور اس عدمِ ملک کا تقاضا یہ ہے کہ حد واجب ہو اگرچہ حلت کا گمان ہو؛ لیکن چوں کہ استیفاء (حق کی وصولی) مال کی ملکیت کا سبب

ہے اور ملکیتِ مال فی الجملہ ملکیتِ متعہ کا سبب ہے تو اب شبہ ہو گیا۔

(و) لا حد أيضا (بشبهة الفعل)..... (كوطء أمة أبويه) ......ووطء (المرتهن) الأمة (المرهونة) في رواية كتاب الحدود، وهو المختار زيلعي.

مطلب الحكم المذكور في بابه أولى من المذكور في غير بابه

(قوله في رواية كتاب الحدود) أي أن محمدا ذكرها في كتاب الحدود من مسائل شبهة الفعل، وذكر في كتاب الرهن أنها من شبهة المحل. قال في البحر: والحاصل أنه إذا ظن الحل فلا حد باتفاق الروايتين، والخلاف فيما إذا علم الحرمة والأصح وجوبه وذكر في الإيضاح وجوبه وإن ظن الحل وهو مخالف لعامة الروايات.

قال في الدر المنتقى: واستفيد منه أن الحكم المذكور في بابه أولى من المذكور في غير بابه؛ لأنه كان استطراداً هكذا كان أفادنيه والدي فليحفظ (قوله وهي المختار) وفي الهداية: وهي الأصح، وتبعه الشارحون؛ لأن عقد الرهن لا يفيد ملك المتعة بحال؛ لأنه إنما يفيد له الملك بعد الهلاك فيصير به مستوفيا لحقه لكنه بعد الهلاك لا يملك المتعة أي الوطء، ومقتضى هذا وجوب الحد وإن ظن الحل، لكن لما كان الاستيفاء سببا لملك المال وملك المال سبب لملك المتعة في الجملة حصل الاشتباه ذخيرة. (رد المحتار: ۱۲/۷۴-۷۳)

مطلب في بيان شبهة العقد

شبہ عقد کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ عقدِ نکاح کے شبہ کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی۔ مثلاً ایسی محرم عورت سے وطی کرنا جس سے اس نے نکاح کیا ہو۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر اسے حرمت کا علم ہو تو حد لگائی جائے گی۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ ’خلاصۃ الفتاوی‘؛ لیکن چوں کہ تمام

شروحات میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے اسی بناء پر امام صاحبؒ کے قول پر فتوی دینا اولی اور بہتر ہے۔ اور یہ قول علامہ قاسمؒ نے اپنی تصحیح میں بیان کیا ہے؛ لیکن 'قہستانی' میں 'مضمرات' کے حوالے سے منقول ہے کہ فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے اور فتح القدیر میں ہے کہ شبہۂ عقد شبہۂ محل ہی میں شامل ہے اور اس میں نسب بھی ثابت ہوتا ہے۔

اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ شبہۂ عقد کی وضاحت اور امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف اور مفتی بہ قول کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

(۱)شبہۂ عقد کی تعریف اور اس کی وضاحت

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شبہۂ عقد وہ ہے جس میں عقد صورۃً پایا جائے حقیقتاً نہیں؛ کیوں کہ شبہ نام ہی ایسی چیز کا ہے جو ثابت اور محقق جیسا ہو مگر ثابت اور محقق نہ ہو۔ شبہۂ عقد کا حکم جیسا کہ درمع التنویر میں مذکور ہوا یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک شبہۂ عقد کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی، چاہے عاقد کو محل کی حرمت کا علم ہو یا نہ ہو۔ صاحبینؒ کے نزدیک عاقد کو اگر محل کی حرمت کا علم ہے تو پھر محض ایسا عقد شبہ پیدا نہیں کرتا اور اس سے حد ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر عاقد کو حرمت کا علم نہ ہو تو ایسا عقد مُسقطِ حد شبہ کے لیے کافی ہے۔

شبہۂ عقد کی تعریف سے وہ عقد خارج ہو گیا جو حقیقتاً وجود میں آوے۔ جیسا کہ صاحب تاتارخانیہ نے اس کی چند مثالیں پیش فرمائی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر وطی ملکِ نکاح یا ملکِ یمین کے نتیجہ میں ہو یعنی محل عقدِ نکاح یا ملکِ رقبہ کے قابل تھا، اور نکاح یا ملکِ رقبہ کا عقد کیا پھر وطی کی مگر حرمت کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو تو اس سے بدرجۂ اولی حد واجب نہیں ہوگی۔ مثلاً: حائضہ، نفساء، فرض

روزہ رکھنے والی بیوی سے وطی کرنا یا بیوی سے اس کے احرام کی حالت میں وطی کرنا یا ایسی عورت سے وطی کرنا جس سے پہلے وطی بالشبہہ کی ہو یا بیوی سے وطی کرنا اس حال میں کہ اس سے ظہار کیا ہو یا بیوی سے چار مہینے یا اس سے زائد مدت تک وطی نہ کرنے کی قسم کھائی ہو پھر زمانۂ ایلاء میں ہی اس سے وطی کر لی ہو تو اس واطی پر ان تمام صورتوں میں کوئی حد لازم نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ان صورتوں میں عقد صحیح ہے؛ اس لیے یہ صورتیں شبہۂ عقد کے تحت نہیں، بلکہ عقدِ صحیح کے تحت آتی ہیں۔

یا اس نے ایسی مملوکہ باندی سے وطی کی جو اس پر رضاعت یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے حرام تھی، یا اس کی بہن اس واطی کے نکاح میں تھی، یا وہ باندی مجوسی یا مرتدہ تھی، تو اس پر کوئی حد نہیں ہوگی اگر چہ اسے حرمت کا علم ہو، یعنی یہ صورتیں شبہۂ عقد کی نہیں، بلکہ ان صورتوں میں عقدِ حقیقی ہے، اس لیے صاحبینؒ کے نزدیک بھی باوجود حرمت کا علم ہونے کے واطی پر حد نہ ہوگی۔

یہ ذکر کردہ مثالیں تو وہ تھیں جس میں عقد حقیقتاً پایا گیا ہو یعنی جس میں وطی ملکِ نکاح یا ملکِ یمین کے ضمن میں پائی گئی ہو۔

شبہۂ عقد کی مثال:

کسی ایسی محرم سے وطی کرنا جس سے اس نے عقد نکاح کیا ہو تو حد لازم نہیں ہوگی اور محرم چوں کہ مطلق ہے اس لیے اس میں نسبی، رضاعی اور سسرالی تمام محرم عورتیں شامل ہوں گی۔

محلِ خلاف

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان محلِ خلاف عام ہے یا خاص، اس کے متعلق فقہاءِ احناف کی عبارات مختلف ہیں۔

حافظ الدین کی کافی میں، قہستانی میں اور زیلعی کے مطابق محرمات ابدیہ اور وہ عورتیں جن کے ساتھ کیا ہوا نکاح باتفاقِ فقہاء حرام ہو (خواہ وہ محرمات ابدیہ نہ ہو) ان سب عورتوں سے عقدِ نکاح کر کے وطی کرنا شبہۂ عقد میں شمار ہوگا اور امام صاحبؒ کے نزدیک حد ساقط ہوگی۔

جب کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر حرمت کا علم ہے تو یہ نکاح اور وطی شبہۂ عقد سے خارج ہیں اور واطی پر حد آئے گی۔

جب کہ علامہ شامیؒ نے فتح القدیر، حاکم شہید کی کافی وغیرہ سے اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ صاحبینؒ نے فقط محرمات کو شبہۂ عقد سے خارج مانا ہے، یعنی حرمت کے علم کے باوجود محرمات سے نکاح کر کے وطی کرے تو شبہۂ عقد کا اعتبار نہیں اور اس پر حد ہوگی اور محرمات کے علاوہ عورتیں جن کا بیان آگے منکوحۃ الغیر سے آ رہا ہے ان سے نکاح اور وطی کا حکم امام صاحبؒ کی طرح ہے، یعنی حرمت کے علم کے باوجود شبہۂ عقد کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ بقول علامہ شامیؒ، علامہ تمرتاشیؒ نے شبہۂ عقد کی مثال فقط وطئ محرم کی بیان فرمائی ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ محلِ خلاف فقط محارم ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر عقدِ نکاح کسی منکوحۃ الغیر یا معتدۃ الغیر سے کیا یا اپنی مطلقۂ ثلاثہ سے عقد نکاح کیا، یا آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے شادی کی، یا کسی مجوسیہ عورت سے شادی کی یا باندی سے اس کے آقا کی اجازت کے بغیر شادی کی یا غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر شادی کی یا ایک ہی مجلسِ عقد میں پانچ عورتوں سے شادی کی پھر ان پانچوں سے وطی بھی کی یا ایک ہی مجلس عقد میں دو بہنوں سے عقد نکاح کیا اور ان دونوں ہی

سے وطی کی یا ایک کے بعد دوسری بہن سے نکاح کیا اور دوسری سے وطی کر لی تو ان تمام صورتوں میں؛ اظہر قول کے مطابق، بالاتفاق کوئی حد واجب نہیں ہوگی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تو مطلقاً محرم اور غیر محرم دونوں میں شبہۂ عقد کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک شبہۂ عقد اس وقت معدوم ہوتا ہے جب کہ حرمت متفق علیہ ہونے کے ساتھ ابدی بھی ہو۔ اور چوں کہ ان صورتوں میں حرمت متفق علیہ تو ہے مگر ابدی نہیں؛ اس لیے ان صورتوں میں شبہۂ عقد کا اعتبار ہوگا اور حد ساقط ہو جائے گی۔

محلِ خلاف کے متعلق علامہ شامیؒ کے نزدیک یہی رائے راجح ہے؛ اس لیے اس کی تائید میں فرماتے ہیں کہ صاحب فتح القدیر کی بھی یہی رائے ہے۔ فتح القدیر میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ وہ مشائخ جن کے نقل وتحریر پر اعتماد کیا جاتا ہے جیسے کہ ابن منذر وغیرہ، وہ فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک صرف ذات المحرم میں حد لگائی جائے گی نہ کہ ان کے علاوہ میں۔ مثلاً مجوسیہ عورت سے عقد نکاح کرے اور وطی کرے یا پانچویں بیوی سے وطی کرے یا معتدۃ الغیر سے وطی کرے تو حد نہ ہوگی؛ کیوں کہ یہاں شبہۂ عقد کا اعتبار ہونے کی وجہ سے حد ساقط ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ اس کی تائید میں حاکم شہید کی کافی میں مذکور ایک بات کو نقل کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ کسی شخص نے ایسی عورت سے شادی کی جس سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں تھا پھر اس کے ساتھ وطی کی تو اس پر کوئی حد لازم نہیں ہوگی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک حکم مطلق ہے کہ حرمت کا علم ہو یا نہ ہو، بہر حال حد نہیں لگائی جائے گی، البتہ اسے سخت سزا دی جائے گی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں

کہ اگر اسے حرمت کا علم ہو تو صرف ذوات المحارم کی صورت میں حد لگائی جائے گی۔ چنانچہ حاکم شہید نے امام صاحبؒ کے قول کے مطابق عورت میں عموم کو بیان کیا اور پھر صاحبینؒ کے قول کے مطابق حد کو ذوات المحارم کے ساتھ خاص کر دیا۔

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اس اختلاف کا مدار اس پر ہے کہ آیا محارم نکاح کا محل ہے یا نہیں؟ تو امام صاحبؒ کے نزدیک محرم نکاح کا محل ہے، بایں معنی کہ خاص عاقد سے قطعِ نظر وہ نفسِ عقد کا محل ہے؛ کیوں کہ یہ محل مقاصدِ نکاح یعنی توالد و تناسل وغیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اور شبہۂ عقد کے لیے یہ کافی ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس عاقد کے عقد کا محل ہی نہیں ہے۔ لہٰذا محارم میں شبہۂ عقد کا اعتبار نہ ہوگا۔

(و) لا حد أيضا (بشبهة العقد) أي عقد النكاح (عنده) أي الإمام (كوطء محرم نكحها) وقالا إن علم الحرمة حد وعليه الفتوى خلاصة، لكن المرجح في جميع الشروح قول الإمام فكان الفتوى عليه أولى قاله قاسم في تصحيحه، لكن في القهستاني عن المضمرات على قولهما الفتوى، وحرر في الفتح أنها من شبهة المحل وفيها يثبت النسب كما مر.

مطلب في بيان شبهة العقد

(قوله بشبهة العقد) أي ما وجد فيه العقد صورة لا حقيقة؛ لأن الشبهة كما مر ما يشبه الثابت وليس بثابت فخرج ما وجد فيه العقد حقيقة، ولذا قال في التتارخانية: وإذا كان الوطء بملك النكاح أو بملك يمين والحرمة بعارض آخر فذلك لا يوجب الحد نحو الحائض والنفساء والصائمة صوم الفرض والمحرمة والموطوءة بشبهة والتي ظاهر منها أو آلى منها فوطئها في العدة لا حد عليه، وكذا الأمة المملوكة إذا كانت محرمة عليه برضاع أو مصاهرة أو لكون أختها مثلا في نكاحه أو هي مجوسية أو مرتدة فلا حد عليه وإن علم الحرمة. اهـ.

(قوله كوطء محرم نكحها) أي عقد عليها أطلق في المحرم فشمل

المحرم نسبا ورضاعا وصهرية، وأشار إلى أنه لو عقد على منكوحة الغير أو معتدته أو مطلقته الثلاث أو أمة على حرة أو تزوج مجوسية أو أمة بلا إذن سيدها أو تزوج العبد بلا إذن سيده أو تزوج خمسا في عقدة فوطئهن أو جمع بين أختين في عقدة فوطئهما أو الأخيرة لو كان متعاقبا بعد التزوج فإنه لا حد وهو بالاتفاق على الأظهر، أما عنده فظاهر، وأما عندهما فلأن الشبهة إنما تنتفي عندهما إذا كان مجمعا على تحريمه وهي محرمة على التأبيد بحر.

قلت: وهذا هو الذي حرره في فتح القدير وقال إن الذين يعتمد على نقلهم وتحريرهم كابن المنذر ذكروا أنه إنما يحد عندهما في ذات المحرم لا في غير ذلك كمجوسية وخامسة ومعتدة، وكذا عبارة الكافي للحاكم تفيده حيث قال تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها فدخل بها لا حد عليه وإن فعله على علم لم يحد أيضا ويوجع عقوبة في قول أبي حنيفة.

وقالا: إن علم بذلك فعليه الحد في ذوات المحارم اهـ فعمم في المرأة على قوله ثم خص على قولهما بذوات المحرم (قوله وقالا إلخ) مدار الخلاف على ثبوت محلية النكاح للمحارم وعدمه، فعنده هي ثابتة على معنى أنها محل لنفس العقد لا بالنظر إلى خصوص عاقد لقبولها مقاصده من التوالد فأورث شبهة ونفياها على معنى أنها ليست محلا لعقد هذا العاقد فلم يورث شبهة وتمامه في الفتح والنهر. (رد المحتار: ١٢/٨٠-٨٧)

مطلب: إذا استحل المحرّم على وجه الظن لا يكفر كما لو ظن علم الغيب

حرام چیز کو بوجہ ظن حلال سمجھنے سے کافر نہ ہونے کا بیان

سابق مطلب میں یہ مسئلہ گزرا کہ محرم سے عقد کرنے کے بعد وطی کرنے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ واطی کو حد نہیں لگائی جائے گی، خواہ حرمت کا علم ہو یا نہ ہو۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اسے حرمت کا علم ہو تو حد لگائی

جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص محارم سے نکاح اور وطی کو حلال گمان کرے، اس کے متعلق امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں کے نزدیک شبہۂ محل ثابت ہوتا ہے اور حرامِ قطعی کو وہ حلال سمجھتا ہے پھر بھی وہ کافر نہیں ہوگا۔ اس سے یہ قاعدہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر کسی شخص نے بوجہ ظن اللہ تبارک وتعالی کی حرام کردہ چیز کو حلال سمجھا تو وہ کافر نہیں ہوگا؛ البتہ وہ اس وقت کافر ہو جائے گا جب کہ وہ اس حرام کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھے۔

آگے علامہ شامیؒ اس کی ایک نظیر 'قرطبی' کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ امورِ غیب سے متعلق ظن اور گمان کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ علم نجوم اور علم رمل جاننے والوں کا ظن کہ وہ کسی امرِ عادی کے تجربہ کے ذریعہ مستقبل میں کسی چیز کے واقع ہونے کی خبر دیتے ہیں۔ تو ایسا ظن صادق ہے اور ممنوع چیز علم غیب کا دعوی کرنا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں تین چیزیں ہیں:

(۱) امورِ غیب کا ظن وگمان کرنا: یہ جائز ہے۔

(۲) غیب کے ظن کا دعوی کرنا: یہ حرام ہے، لیکن اس میں کفر کا حکم نہیں لگے گا۔

(۳) علمِ غیب کا دعوی کرنا: یہ حرام ہے اور علم غیب کے دعوی سے کفر کا حکم بھی لگے گا۔

مطلب إذا استحل المحرم على وجه الظن لا يكفر كما لو ظن علم الغيب

وعلم من مسائلهم هنا أن من استحل ما حرمه الله تعالى على وجه الظن لا يكفر، وإنما يكفر إذا اعتقد الحرام حلالا، ونظيره ما ذكره القرطبي في شرح مسلم أن ظن الغيب جائز كظن المنجم والرمال بوقوع شيء في المستقبل بتجربة أمر عادي فهو ظن صادق والممنوع ادعاء علم الغيب.

والظاهر أن ادعاء ظن الغيب حرام لا كفر، بخلاف ادعاء العلم وسنوضحه في الردة بحر. (ردالمحتار: ۸۰/۱۲)

مطلب في وطئ الدابة

چوپائے سے وطی کرنے کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے چوپائے کے ساتھ وطی کی تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی، بلکہ اسے سزا دی جائے گی۔ اور جانور کو ذبح کر کے پھر جلا دیا جائے گا اور اس سے انتفاع بھی مکروہ ہوگا۔ خواہ وہ مردہ ہو یا زندہ۔ 'مجتبیٰ' اور 'النہر الفائق' میں مذکور ہے کہ استحباباً جانور کا اس کے مالک سے مطالبہ کیا جائے گا؛ کیوں کہ مشائخ کا قول ہے: قیمت سے اس کا ضمان وصول کیا جائے گا۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ چوپائے کو ذبح کر کے جلانے کا حکم اس بناء پر ہے کہ جب بھی کوئی چوپائے کو دیکھے گا تو اس واطی کے بارے میں ہی بات کرے گا اور اسے عار دلائے گا تو اس گفتگو کو پھیلنے سے روکنے کے لیے جانور کو ذبح کر کے جلا دیا جائے گا۔ اور یہ حکم واجب اور ضروری نہیں ہے۔ جیسا کہ 'ہدایہ' وغیرہ میں ہے اور کاٹ کر جلا دینے کا حکم تب ہے جب کہ وہ چوپایہ غیر ماکول اللحم ہو۔ اور اگر ماکول اللحم ہو تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کو کھانا بھی جائز ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ماکول اللحم کو بھی جلا دیا جائے گا۔ اور اگر چوپایہ کسی دوسرے کا ہو تو اس کے مالک سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ قیمت کے بدلے میں جانور واطی کو دیدے پھر اسے ذبح کر دیا جائے گا۔ ایسا مشائخ نے کہا ہیں۔ اور یہ حکم بغیر سماع کے معلوم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس یہ سماعی حکم ہی ہوگا، بے بنیاد نہ ہوگا۔

اور جانور کے مالک سے یہ مطالبہ بطریقِ جبر نہیں ہوگا بلکہ ندب اور استحباباً کیا جائے گا، جیسا کہ 'نہر' میں ہے۔ اور صاحب نہرؒ نے 'خانیہ' کے حوالے سے لکھا ہے کہ

جانور کے مالک کے لیے جائز ہے کہ وہ قیمت کے بدلے جانور واطی کو دیدے۔ اور صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ جانور کے مالک کو جانور دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ عدمِ جبر ہی دلیل ہے کہ بالقیمۃ دینا بھی امر مندوب ہے، واجب نہیں۔

(و) لا يحد بوطء (بهيمة) بل يعزر وتذبح ثم تحرق، ويكره الانتفاع بها حية وميتة مجتبى. وفي النهر: الظاهر أنه يطالب ندبا لقولهم تضمن بالقيمة.

مطلب في وطء الدابة

(قوله وتذبح ثم تحرق) أي لقطع امتداد التحدث به كلما رئيت وليس بواجب كما في الهداية وغيرها، وهذا إذا كانت مما لا تؤكل، فإن كانت تؤكل جاز أكلها عنده. وقالا: تحرق أيضا، فإن كانت الدابة لغير الواطئ يطالب صاحبها أن يدفعها إليه بالقيمة ثم تذبح، هكذا قالوا ولا يعرف ذلك إلا سماعا فيحمل عليه زيلعي ونهر (قوله الظاهر أنه يطالب ندبا إلخ) أي قولهم يطالب صاحبها أن يدفعها إلى الواطئ ليس على طريق الجبر.

وعبارة النهر: والظاهر أنه يطالب على وجه الندب، ولذا قال في الخانية كان لصاحبها أن يدفعها إليه بالقيمة. اهـ. وعبارة البحر: والظاهر لا يجبر على دفعها. (رد المحتار: ١٢/ ٨٧)

مطلب فيمن وطئ من زفت إليه

زفاف میں بھیجی گئی غیر منکوحہ عورت سے وطی کرنے والے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسی اجنبیہ عورت سے وطی کر لی جسے شب زفاف کو اس کے پاس بھیجا گیا اور کہا گیا کہ یہ تمہاری دلہن ہے تو اس پر حد نہ ہوگی۔ اور اس مرد پر اس عورت کا مہر بھی لازم ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام معاملات میں جن میں عورتوں کے قول پر عمل کیا جاتا ہے ایک آدمی کی خبر کافی ہوتی ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ سقوطِ حد کے لیے زفاف کے بعد دلہن ہونے کی خبر دینا ضروری نہیں ہے بلکہ زفاف ہی سقوطِ حد کے لیے کافی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ درمع التنویر کے کلام کا تقاضا تو یہ ہے کہ محض زفاف سے حد ساقط نہیں ہوتی بلکہ کسی کی طرف سے اس عورت کے اسکی بیوی ہونے کی خبر دینا بھی ضروری ہے۔ اور اس سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ جس شخص کے پاس شادی کی رات اس کی بیوی کو بھیجا گیا اور وہ اسے پہچانتا نہ ہو تو اس کے لیے اس بیوی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہ ہو جب تک کہ ایک یا زائد افراد خبر نہ دیدیں کہ وہ تیری بیوی ہے۔ اور ایسا لوگوں میں ہوتا نہیں، پس اس کو ضروری قرار دیا جائے تو اس میں حرجِ عظیم ہے؛ کیوں کہ ضروری قرار دینے سے امت کو گنہگار ٹھہرانا لازم آتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ بلا اخبار بھی اس سے وطی کرنا حلال ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ اس کے گھر اور پڑوس کی عورتیں اس عورت کو اس کے شوہر کے گھر میں لے کر آئیں اور کرسی پر بٹھا کر اس کا بناؤ سنگھار کیا جائے اور پھر اسے شوہر کے پاس بھیجا جائے؛ اس لیے کہ اس صورت میں عورتوں کی غلطی کا احتمال (وہ دوسری عورت ہے) بہت بعید ہے۔ اس کے باوجود بھی اگر غلطی فرض کر لی جائے اور اس حالت میں مرد نے اس کو بیوی سمجھ کر اور حلال سمجھ کر اس سے وطی کر لی؛ جب کہ اسے کسی نے یہ خبر نہ دی ہو کہ وہ اس کی بیوی ہے؛ تو اس صورت میں بھی اس پر حد کا وجوب انتہائی بعید امر ہے؛ اس لیے کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ شبہ اس شبہۂ عقد سے زیادہ قوی ہے جو عقد اپنی ماں یا بیٹی کے ساتھ کیا ہو اور ان کو اپنے لیے حلال گمان کیا ہو۔ اور یہ شبہ اس کے اپنے والدین کی باندی کو حلال گمان کرنے اور اس طرح کے دیگر شبہات سے

زیادہ قوی ہے۔ اور اسی طرح یہ وطی بالشبہہ رات کو اپنے بستر پر موجود عورت سے وطی بالشبہہ کرنے سے بھی زیادہ قوی ہے۔ جیسا کہ ابواللیث نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اپنے مدعی (محض زفاف کے شبہ کی وجہ سے حد کا ساقط ہوجانا) کی تائید میں 'خانیہ' اور حاکم شہید کی 'کافی' کے حوالے سے چند عبارتیں نقل کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'خانیہ' میں یہ مسئلہ ہے کہ کسی آدمی کے پاس شبِ زفاف کو اس کی بیوی کے علاوہ کسی دوسری ایسی عورت کو بھیجا گیا جسے اس نے اس سے پہلے دیکھا نہیں تھا اور اس نے اس سے وطی کرلی تو اس آدمی پر مہر لازم ہوگا۔ اور اس پر کوئی حد بھی نہ ہوگی۔ اس کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِخبار شرط نہیں ہے۔

اور اس سے بھی واضح مسئلہ حاکم شہید کی 'کافی' میں ہے کہ کسی آدمی نے شادی کی پھر اس کے پاس دوسری عورت شب زفاف کو بھیجی گئی، پس اس آدمی نے اس سے وطی کرلی، تو اس صورت میں اس آدمی پر کوئی حد نہ ہوگی اور اس پر تہمت لگانے والے پر بھی حد لازم نہ ہوگی۔ اور ایک آدمی نے کسی عورت سے زنا کیا پھر کہا کہ میں نے اس کو اپنی بیوی سمجھا تھا۔ تو فرماتے ہیں کہ اس پر حد لازم ہوگی۔ اور یہ دوسرا مسئلہ پہلے مسئلہ کی طرح نہیں ہے؛ اس لیے کہ پہلے مسئلہ میں زفاف ایک شبہ ہے، اور اسی بناء پر اگر وہ عورت حاملہ ہوگئی اور اس نے بچہ جنا تو اس بچہ کا نسب بھی اس آدمی سے ثابت ہوگا؛ برخلاف دوسرے مسئلہ کے اگر وہ زنا کی وجہ سے حاملہ ہوگئی اور بچہ جنا تو اس بچہ کا نسب اس زانی سے ثابت نہیں ہوگا۔ پس ان کا قول 'لأنّ الزفاف شبهة' صراحتاً دلالت کرتا ہے کہ نفس زفاف ہی بلاکسی اخبار کے حد کو ساقط کرنے والا شبہ ہے۔ اور یہ اس 'کافی' کی عبارت ہے جو تمام ظاہر الروایۃ کی کتب کو جامع ہے۔

آ گے علامہ شامیؒ تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متون میں جو مذکور ہے (اخبار کا شرط ہونا) ممکن ہے کہ ایک دوسری روایت ہو یا وہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ کوئی ظاہر اور واضح قرینہ موجود نہ ہو، مثلاً شادی میں عورتیں جمع نہ ہوئی ہوں یا جو عورتیں دلہن کو لے کر آتی ہیں، ان کی طرف سے اس عورت کو نہ بھیجا گیا ہو یا اس جیسا کوئی اور قرینہ جو اخبار سے قوی ہو نہ پایا جائے تو ضروری ہے کہ اخبار کے بغیر وطی نہ کرے، اور اگر ایسا کیا تو پھر اس پر حد لازم ہوگی۔ مثلاً کسی آدمی نے ایک عورت سے شادی کی، پھر ایک مدت کے بعد اس آدمی کے پاس ایک عورت کو اس کے گھر میں بھیجا گیا اور اس آدمی کو یہ علم نہ ہو کہ یہ وہی عورت ہے جس کے ساتھ اس کا عقد ہوا تھا یا کوئی اور ہے؛ لیکن اس نے یہ گمان کیا کہ یہ وہی ہے اور اس سے وطی کر لی تو یہاں پر اس صورت میں ایک یا زائد افراد کا خبر دینا ضروری ہے کہ وہ اس کی بیوی ہے؛ پس اگر خبر دینے کے بعد وطی کی ہے تو کوئی حد نہ ہوگی اور اگر بغیر کسی خبر کے وطی کر لی ہے تو حد لازم ہوگی۔

(و) لا يحد (بوطء أجنبية زفت إليه، وقيل) خبر الواحد كاف في كل ما يعمل فيه بقول النساء بحر (هي عرسك وعليه مهرها).

مطلب فيمن وطئ من زفت إليه

[تنبيه] مقتضى هذا كله أنه لا يسقط الحد بمجرد الزفاف وأنه لا بد من أن ينضم إليه الإخبار بأنها زوجته ويلزم عليه أن من زفت إليه زوجته ليلة عرسه ولم يكن يعرفها أنه لا يحل له وطؤها ما لم تقل له واحدة أو أكثر إنها زوجتك، وهو خلاف الواقع بين الناس، وفيه حرج عظيم؛ لأنه يلزم منه تأثيم الأمة. والظاهر أنه يحل وطؤها بدون إخبار ولا سيما إذا أحضرها النساء من أهله وجيرانه إلى بيته وجليت على المنصة ثم زفت إليه، فإن احتمال غلط النساء فيها وأنها غيرها أبعد ما يكون، ومع هذا لو فرض الغلط وقد وطئها على ظن أنها زوجته وأنها تحل له

فوجوب الحد عليه إذا لم يقل له أحد إنها زوجتك في غاية البعد أيضا إذ لا شك أن هذه الشبهة أقوى من شبهة العقد على أمه أو بنته وظنه حلها له، وأقوى من ظنه حل أمة أبويه ونحوها، وكذا من وجدها على فراشه ليلا على ما صححه أبو الليث.

ورأيت في الخانية: رجل زفت إليه غير امرأته ولم يكن رآها قبل ذلك فوطئها كان عليه المهر ولا حد عليه اهـ وظاهره أن الإخبار غير شرط. وأظهر منه ما في كافي الحاكم الشهيد: رجل تزوج فزفت إليه أخرى فوطئها لا حد عليه ولا على قاذفه. رجل فجر بامرأة ثم قال حسبتها امرأتي قال عليه الحد، وليست هذه كالأولى؛ لأن الزفاف شبهة، ألا ترى أنها إذا جاءت بولد ثبت نسبه منه، وإن جاءت هذه التي فجر بها بولد لم يثبت نسبه منه اهـ فقوله؛ لأن الزفاف شبهة صريح في أن نفس الزفاف شبهة مسقطة للحد بدون إخبار، فهذا نص الكافي، وهو الجامع لكتب ظاهر الرواية فالظاهر أن ما في المتون رواية أخرى، أو هو محمول على ما إذا لم تقم قرينة ظاهرة من عرس تجتمع فيه النساء أو من إرسال من تأتي بها إليه أو نحو ذلك مما يزيد على الإخبار، فلو لم يكن شيء من ذلك كما إذا تزوج امرأة ثم بعد مدة أدخلت عليه امرأة في بيته ولم يعلم أنها التي عقد عليها أو غيرها ولكنه ظن أنها هي فوطئها فهنا لا بد من إخبار واحدة أو أكثر بأنها زوجته وإلا لزمه الحد، هذا ما ظهر لي، ولم أر من تعرض له، والله تعالى أعلم. (رد المحتار: ١٢/٨٩-٨٨)

مطلب في وطئ الدبر

مطلب في حكم اللواطة

لواطت کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ دبر میں وطی کرنے سے حد نہیں لگائی جائے گی اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ فعل اجنبیوں میں کیا ہے تو اسے حد لگائی جائے گی اور اگر اپنے غلام، باندی یا اپنی بیوی کے ساتھ کیا ہے تو بالاجماع اسے حد نہیں لگائی جائے گی؛ بلکہ تعزیر کی جائے گی۔ صاحب دررالحکام فرماتے ہیں کہ اس کو آگ میں جلا کر، اس پر دیوار گرا کر، اسی طرح

بلند جگہ سے الٹا گرا کر پھر پتھر مارنے وغیرہ کے ذریعہ تعزیر کی جائے گی۔ اور 'حاوی قدسی' میں ہے کہ کوڑے مار کر تعزیر کرنا زیادہ صحیح ہے۔ اور 'فتح القدیر' میں ہے کہ اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ مر جاوے یا توبہ کر لے۔ اور اگر لواطت کا عادی ہو چکا ہے تو امام المسلمین سیاستاً اسے قتل کر دے۔

ان دونوں مطالب میں علامہ شامیؒ لواطت (وطی فی الدبر) کے حکم کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے 'دبر' کا لفظ مطلقاً بیان کیا ہے؛ لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً لواطت کرنے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی، خواہ اس نے صبی کے دبر میں وطی کی ہو یا بیوی کے دبر میں یا باندی کے دبر میں وطی کی ہو؛ البتہ اس کو تعزیر کی جائے گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر اس نے فعلِ لواطت اجانب میں کیا ہے تو یہ حکماً زنا کی طرح ہے؛ لہٰذا اگر وہ غیر محصن ہے تو اسے کوڑے لگائے جائے گے اور اگر محصن ہے تو اسے رجم کیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ درر الحکام کی عبارت سے پیدا ہونے والے تعارض کو ذکر فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'درر الحکام' میں مذکور سزاؤں کے ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک احراق وغیرہ کے ذریعہ تعزیر کی جائے گی۔ 'درر الحکام' کی اس عبارت پر صاحب نہر اور علامہ شرنبلالی وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ صاحب درر نے احراق جیسی (قتل والی) سزاؤں کو مطلقاً بلا کسی قید کے ذکر کیا ہے جب کہ دوسروں نے لواطت کرنے والے کے قتل کی ان صورتوں کو عادت کے ساتھ مقید کیا ہیں۔ مثلاً 'زیادات' میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص لواطت کا عادی ہو جاوے تو اس صورت میں فیصلہ امام المسلمین کے سپرد ہوگا، اگر وہ چاہے تو قتل

کردے اور چاہے تو مار کر قید خانے میں ڈال دے۔ اور 'فتح القدیر' میں بھی قتل کو لواطت کی عادت کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ ہم 'فتح القدیر' کی عبارت درمع التنویر میں ذکر کر چکے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'اشباہ' میں بھی قتل کو تکرارِ لواطت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چنانچہ 'الاشباہ والنظائر' میں ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اسے حد نہیں لگائی جائے گی؛ مگر اس وقت جب کہ وہ فعلِ لواطت بار بار انجام دے تو اسے تعزیراً قتل کر دیا جائے گا مفتی بہ قول کے مطابق۔

خلاصہ یہ ہوا کہ 'درر الحکام' کے بیان کے مطابق لواطت کرنے والے کو مطلقاً (خواہ تکرار نہ ہو) مذکور طریقوں میں سے کسی طریقہ سے سزا دیتے ہوئے قتل کیا جائے گا، جب کہ دیگر حضرات قتل کی سزا کو تکرار کی صورت سے مقید کرتے ہیں۔ علامہ بیریؒ اس تعارض کو کسی قدر ختم کرنے کے لیے فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ دوسری مرتبہ لواطت کرنے پر ہی اسے قتل کر دیا جائے گا؛ کیوں کہ تکرار کا لفظ دوسری مرتبہ پر بھی صادق آتا ہے۔

(أو) بوطء (دبر) وقالا: إن فعل في الأجانب حد. وإن في عبده أو أمته أو زوجته فلا حد إجماعا بل يعزر. قال في الدرر بنحو الإحراق بالنار وهدم الجدار والتنكيس من محل مرتفع باتباع الأحجار. وفي الحاوي والجلد أصح وفي الفتح يعزر ويسجن حتى يموت أو يتوب؛ ولو اعتاد اللواطة قتله الإمام سياسة.

مطلب في وطء الدبر

(قوله أو بوطء دبر) أطلقه فشمل دبر الصبي والزوجة والأمة فإنه لا حد عليه مطلقا عند الإمام منح ويعزر هداية (قوله حد) فهو عندهما كالزنا

في الحكم فيحد جلدا إن لم يكن أحصن، ورجما إن أحصن نهر.

مطلب في حكم اللواطة

(قوله بنحو الإحراق إلخ) متعلق بقوله يعزر. وعبارة الدرر: فعند أبي حنيفة يعزر بأمثال هذه الأمور. واعترضه في النهر بأن الذي ذكره غيره تقييد قتله بما إذا اعتاد ذلك. قال في الزيادات: والرأي إلى الإمام فيما إذا اعتاد ذلك، إن شاء قتله، وإن شاء ضربه وحبسه. ثم نقل عبارة الفتح المذكورة في الشرح، وكذا اعترضه في الشرنبلالية بكلام الفتح. وفي الأشباه من أحكام غيبوبة الحشفة: ولا يحد عند الإمام إلا إذا تكرر فيقتل على المفتى به. اهـ. قال البيري: والظاهر أنه يقتل في المرة الثانية لصدق التكرار عليه. اهـ. (رد المحتار: ۱۲/۹۱-۹۰)

مطلب: حكم الاستمناء باليد

یہ مطلب 'مطالب شامی کتاب الزکاۃ وکتاب الصوم' ص:۱۷۶ کے تحت گزر چکا ہے۔

مطلب: لا تكون اللواطة في الجنة

جنت میں لواطت کا وجود نہیں ہوگا۔

درمع التنویر میں بیان کیا ہے کہ صحیح قول کے مطابق لواطت کا وجود جنت میں نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ اللہ تبارک وتعالی نے اسے قبیح قرار دیا ہے اور اسے خبیث کہا ہے۔ اور جنت اس سے پاک ہے۔ 'فتح'۔ اور 'الاشباہ والنظائر' میں ہے کہ لواطت کی حرمت عقلی ہے؛ لہٰذا جنت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کی حرمت سمعی (نقلی) ہے، پس اس کے پائے جانے کا امکان ہے۔ اور صحیح بات پہلی ہے یعنی جنت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔ اور 'بحر' میں ہے کہ لواطت کی حرمت زنا سے بھی شدید ہے؛ کیوں کہ لواطت کی حرمت عقلاً، شرعاً اور طبعاً

ہر طرح سے ہے اور زنا طبعاً (عقلاً) حرام نہیں ہے اور زنا کی حرمت تو شادی کر لینے سے اور باندی کو خرید لینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ برخلاف لواطت کے کہ اس کی حرمت کا زوال ممکن ہی نہیں ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک لواطت کرنے والے پر حد نہ لگانا اس کے ہلکا ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی تغلیظ اور شدت کی وجہ سے ہے؛ اس لیے کہ حد تو بعض حضرات کے قول کے مطابق مطہر ہے اور لواطت چوں کہ شدید ہے اس لیے اس پر حد نہیں ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ جنت میں لواطت کے وجود اور بذریعۂ عقل کسی چیز کی حرمت کا اثبات اور عدمِ اثبات کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ علامہ سیوطیؒ کے حوالے سے ایک مباحثہ ذکر فرماتے ہیں کہ ابن عقیل حنبلیؒ نے فرمایا کہ ابوعلی بن ولید معتزلی اور ابو یوسف قزوینی کے درمیان جنت میں لواطت کے وجود کے بارے میں مسئلہ چل پڑا تو ابن ولید نے کہا کہ اگر یہ بھی جنت کی من جملہ لذات میں سے ہو یہ ممتنع نہیں یعنی ممکن ہے؛ کیوں کہ جنت میں اس کا کوئی مفسدہ نہ ہوگا۔ البتہ دنیا میں اس سے اس لیے منع فرمایا گیا کہ ایک تو اس میں نسل کشی لازم آتی ہے اور دوسرا یہ کہ یہ اذیت کا محل ہے اور جنت میں ایسا نہیں ہوگا۔ اور اسی بناء پر وہاں شراب پینے کو مباح قرار دیا گیا ہے اور اس سے لذت حاصل کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے؛ کیوں کہ وہاں شراب کی وجہ سے نہ نشہ ہوگا، نہ بدخلقی اور نہ عقل زائل ہوگی۔ اس پر ابو یوسف قزوینی نے کہا کہ مذکر کی طرف میلان ایک آفت اور برائی ہے اور یہ فی نفسہ قبیح ہے؛ اس لیے کہ اس میں وطی کا محل ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اسی بناء پر لواطت کسی بھی شریعت میں مباح نہیں تھا، برخلاف شراب کے۔ نیز وہ حدث کے نکلنے کی بھی جگہ ہے۔ اور جنت تمام آفات اور اذیتوں سے پاک ہے؛ لہٰذا لواطت کا وجود جنت

میں نہیں ہوگا۔ پھر ابن الولید نے کہا کہ اس کا آفت اور برائی ہونا تلویث بالاذی کی وجہ سے ہے اور جنت اس سے منزہ ہے تو اب لواطت میں سوائے لذت کے حصول کے اور کوئی چیز باقی نہ رہی، لہٰذا جنت میں ہو، تو بعید نہیں۔

لواطت فی الجنۃ کے بارے میں علامہ شامیؒ نے اس قصہ پر ہی اکتفاء فرمایا ہے، اور دونوں میں کس کی بات صحیح ہے اس کا محاکمہ نہیں فرمایا، البتہ آگے علامہ حصکفیؒ کے قول 'والصحيح الأول' یعنی الذی لاوجود لھافی الجنۃ پر انہوں نے کوئی کلام نہیں فرمایا، اس لیے واضح ہے کہ علامہ شامیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

اس بحث کے ضمن میں 'اشباہ' کے حوالے سے یہ بات آئی کہ لواطت کی حرمت عقلی ہے، (پس تکلیفِ شرع ختم ہونے کے بعد بھی یہ حرام وقبیح ہی رہے گا، اس لیے جنت میں بھی نہ ہوگا) اس لیے یہاں علامہ شامیؒ نے حلال وحرام امور کے حسن وقبح کے عقلی یا شرعی ہونے کے متعلق ماتریدیہ، معتزلہ اور اشاعرہ کے اقوال کو مختصراً ذکر فرمایا ہے۔

بذریعۂ عقل کسی چیز کی حرمت کا فیصلہ کرنا کیسا ہے؟

پہلی بات تو یہ کہ 'حرمتھا عقلیۃ' میں حرمت سے مراد قبح ہے، مسبب بول کر سبب مراد لیتے ہوئے، یعنی قبح سبب ہے، حرمت اس کا حکم اور مسبب ہے، یہاں مسبب بول کر سبب مراد لیا ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ لواطت کا قبح عقلی ہے بایں معنی کہ عقل سے اس کا ادراک ہوتا ہے اگرچہ شریعت اس کے بارے وارد نہ بھی ہو جیسے کہ ظلم اور کفر۔ پس تکلیفِ شرع ختم ہونے کے بعد بھی یہ ممنوع ہوگا۔ اور یہاں ہم حرمت سے مراد قبح اس لیے لیتے ہیں کیوں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ عقل سے کوئی چیز حرام نہیں ہوتی یعنی عقل کسی چیز کی حرمت کا فیصلہ نہیں کرتی، حرمت کا فیصلہ تو اللہ کا

ہوتا ہے۔ اور عقل صرف بعض مامورات کے حسن اور بعض منہیات کے قبح کا ادراک کرتی ہے، پھر شریعت اس کے مطابق فیصلہ کرتی ہے، چنانچہ شریعت اچھائی اور اچھی چیزوں کا حکم دیتی ہے اور بری اور قبیح چیزوں سے روکتی ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جو چیز عقلاً حَسَن ہو وہ واجب ہے اور جو چیز عقلاً قبیح ہو وہ حرام ہے، اگرچہ اس کے وجوب یا حرمت کے بارے میں شریعت میں کوئی حکم وارد نہ ہوا ہو۔ پس معتزلہ کے نزدیک عقل ہی مُثبت ہے۔ اور ہمارے نزدیک مُثبِت شریعت ہے اور عقل شریعت سے قبل حسن وقبح کے ادراک کا آلہ ہے

اشاعرہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ شریعت کے ورود سے قبل عقل کا کوئی حصہ ہی نہیں، بلکہ عقل شریعت کے تابع ہے۔ پس جس کا شریعت نے کرنے کا حکم دیا ہے اس کے بارے میں عقل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ وہ حَسَن ہے اور جس سے شریعت نے منع کیا ہے اس کے بارے میں معلوم ہوسکتا ہے کہ وہ قبیح ہے۔

اس مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ جنت میں لواطت کے وجود کی بعض نے مطلقاً نفی کی ہے اور بعض نے اس کے وجود کی نفی اس کی حرمت کے عقلی ہونے کی بناء پر کی ہے اور بعض نے اس کی حرمت کے نقلی ہونے کی بناء پر جنت میں اس کے وجود کا امکان بیان کیا ہے۔ لیکن صحیح پہلا قول ہے کہ جنت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔

(ولا تكون) اللواطة (في الجنة على الصحيح) لأنه تعالى استقبحها وسماها خبيثة، والجنة منزهة عنها فتح.

وفي الأشباه: حرمتها عقلية فلا وجود لها في الجنة. وقيل سمعية فتوجد. وقيل يخلق الله تعالى طائفة نصفهم الأعلى كالذكور والأسفل كالإناث. والصحيح الأول. وفي البحر حرمتها أشد من الزنا لحرمتها عقلا وشرعا وطبعا، والزنا ليس بحرام طبعا، وتزول حرمته بتزوج وشراء بخلافها، وعدم الحد عنده لا

لخفتها بل للتغليظ لأنه مطهر على قول. وفي المجتبى: يكفر مستحلها عند الجمهور.

مطلب لا تكون اللواطة في الجنة

(قوله ولا تكون اللواطة في الجنة) قال السيوطي: قال ابن عقيل الحنبلي: جرت مسألة بين أبي علي بن الوليد المعتزلي وبين أبي يوسف القزويني في ذلك.

فقال ابن الوليد: لا يمنع أن يجعل ذلك من جملة اللذات في الجنة لزوال المفسدة؛ لأنه إنما منع في الدنيا لما فيه من قطع النسل وكونه محلا للأذى وليس في الجنة ذلك، ولهذا أبيح شرب الخمر لما ليس فيه من السكر وغاية العربدة وزوال العقل فلذلك لم يمنع من الالتذاذ بها.

فقال أبو يوسف: الميل إلى الذكور عاهة، وهو قبيح في نفسه؛ لأنه محل لم يخلق للوطء، ولهذا لم يبح في شريعة، بخلاف الخمر وهو مخرج الحدث والجنة نزهت عن العاهات. فقال ابن الوليد: العاهة هي التلويث بالأذى، فإذن لم يبق إلا مجرد الالتذاذ اهـ كلامه رملي على المنح (قوله حرمتها عقلية) الظاهر أن المراد بالحرمة هنا القبح إطلاقا لاسم المسبب على السبب أي قبحها عقلي، بمعنى أنه يدرك بالعقل وإن لم يرد به الشرع كالظلم والكفر؛ لأن مذهبنا أنه لا يحرم بالعقل شيء أي لا يكون العقل حاكما بحرمته، وإنما ذلك لله تعالى بل العقل مدرك لحسن بعض المأمورات وقبح بعض المنهيات فيأتي الشرع حاكما بوفق ذلك فيأمر بالحسن وينهى عن القبيح وعند المعتزلة يجب ما حسن عقلا ويحرم ما قبح وإن لم يرد الشرع بوجوبه به أو حرمته فالعقل عندهم هو المثبت وعندنا المثبت هو الشرع والعقل آلة لإدراك الحسن والقبح قبل الشرع: وعند الأشاعرة لا حظ للعقل قبل الشرع بل العقل تابع للشرع، فما أمر به الشرع يعلم بالعقل أنه حسن، وما نهى عنه يعلم أنه قبيح، وتمام أبحاث المسألة يعلم من كتب الأصول ومن حواشينا على شرح المنار. (رد المحتار: ۱۲/۹۲-۹۳)

مطالبِ شامی

کتاب والحدود والجہاد

مرتب:

مفتی مذکر بن اسماعیل کڈی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(۱) مطلب المواضع التی یحل فیھا النظر الی عورۃ الاجنبی

وہ مواقع جن میں اجنبی کے ستر کو دیکھنا مباح ہوجاتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے زنا کے گواہوں کے متعلق ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر زنا کے گواہ یہ کہیں کہ ہم نے عمداً فعل زنا کو دیکھا ہے تو بھی ان کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لیے کہ تحمل شہادت کے پیش نظر ان کے لیے یہ دیکھنا مباح ہے، اور اگر یہ کہیں کہ ہم نے لذت کے ارادے سے فعل زنا کو دیکھا ہے، تو ان کی گواہی فسق کی وجہ سے رد کر دی جائے گی۔

اس مسئلہ میں ایک ایسی صورت کا بیان ہے جس میں اجنبی کے ستر کو دیکھنا مباح ہوتا ہے، اس مناسبت سے علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں فتح القدیر کے حوالے سے دیگر ایسے مواقع کا استقصاء فرمایا ہے جن میں کسی ضرورت کے پیش نظر اجنبی کے ستر کو دیکھنا مباح ہوجاتا ہے۔ وہ مواقع حسبِ ذیل ہیں:

(۱) زنا کے گواہوں کا زانی وزانیہ کے ستر کو دیکھنا، یہ تحمل شہادت کی وجہ سے مباح ہوجاتا ہے۔ (۲) بوقت ولادت مدد کی غرض سے اجنبی عورت کے ستر کو دیکھنا مباح ہوجاتا ہے۔ (۳) طبیب (ڈاکٹر) کے لیے علاج کی غرض سے اجنبی کے ستر کو دیکھنا مباح ہے۔ (۴) ختنہ کرنے والے کے لیے ختنہ کی غرض سے اجنبی مرد کے ستر کو دیکھنا مباح ہوجاتا ہے۔ (۵) ختنہ کرنے والی عورت کو ختنہ کی غرض سے اجنبی عورت کے ستر کو دیکھنا مباح ہوجاتا ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں کہ الخلاصہ میں ایسے مواقع شمار کیے گئے ہیں چنانچہ دیگر وہ مواقع جن میں ضرورت کے وقت اجنبی کے ستر کو دیکھنا مباح ہوجاتا ہے یہ ہیں:

(٦) حقنہ کرنے کے لیے (شرم گاہ میں دوائی ڈالنے کے لیے) مریض کے ستر کو دیکھنا درست ہے۔(٧) شوہر کے عنین ہونے کے مقدمہ میں بیوی کے پردۂ بکارت کا دیکھنا ان عورتوں کے لیے درست ہے جن کو قاضی اس کام پر مامور کرے۔ (٨) بکارت کی شرط پر خریدی ہوئی باندی کو ثیبہ ہونے کے عیب کی بنیاد پر واپس کرنے کا نزاع ہو تو قاضی کی طرف سے مامور عورت کا باندی کی بکارت جانچنا درست ہے۔(٩) علامہ شامیؒ ایک صورت کا اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ باکرہ ہونے کا دعوی کرے تو قاضی کی طرف سے مامور عورت کا مزنیہ کی شرمگاہ کو ضرورت کی وجہ سے دیکھنا مباح ہوجائے گا۔

ان تمام صورتوں کو علامہ شامیؒ نے نظم میں تحریر فرمایا ہے:

ولا تنظر لعورة أجنبيٍّ بلا عذر كقابلة طبيب

وختان وخافضة وحقنٍ شهود زنى بلا قصد مريب

وعلم بكارة فى عنّةٍ أو زنًى أو حين ردٍّ للمعيب

ترجمہ: اور تو بغیر عذر کے کسی اجنبی کی شرمگاہ کو نہ دیکھ اور اعذار یہ ہیں: دایہ اور طبیب اور ختنہ کرنے والا مرد اور ختنہ کرنے والی عورت اور حقنہ کی ضرورت اور زنا کے گواہ؛ جبکہ ان کا دیکھنا کسی شک میں ڈالنے والے قصد کے بغیر ہو اور عنین کے مسئلے میں عورت کے باکرہ ہونے کو جاننے کے لیے یا زنا کی حالت میں جبکہ دعوی باکرہ ہونے کا ہو یا باندی کو عیب کے سبب واپس لوٹانے کے وقت۔

(وإن قال شهود الزنا تعمدنا النظر قبلت) لإباحته لتحمل الشهادة (إلا إذا قالوا) تعمدناه (للتلذذ فلا) تقبل لفسقهم فتح (در مع التنوير)

مطلب المواضع التي يحل فيها النظر إلى عورة الأجنبي

(قوله لإباحته لتحمل الشهادة) ومثله نظر القابلة والخافضة والختان والطبيب وزاد في الخلاصة: من مواضع حل النظر للعورة عند الحاجة الاحتقان والبكارة في العنة والرد بالعيب فتح. قلت: وكذا لو ادعى الزاني بكارتها، ونظمتها بقولي:

ولا تنظر لعورة أجنبي... بلا عذر كقابلة طبيب

وختان وخافضة وحقن... شهود زنىً بلا قصد مريب

وعلم بكارة في عنة أو... زنىً أو حين رد للمعيب

(رد المحتار: ۱۲/۱۱۸)

(۲) مطلب في نجاسة العرق ووجوب الحد بشربه

عرقِ خمر کی نجاست اور اس کے پینے سے شربِ خمر کی حد کا حکم

در مع التنویر میں ایک مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی عاقل بالغ آدمی نے اپنی رضا مندی سے ایک قطرہ شراب (خمر) پی، چاہے اس کے پینے سے نشہ آئے یا نہ آئے؛ حد لگائی جائے گی۔ اسی طرح اتنی نبیذ پی لی کہ جس سے نشہ آ گیا تب بھی حکم یہ ہے کہ اسے حد لگائی جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں تین امور کی وضاحت فرمائی ہے:

(۱) خمر کی تعریف۔ (۲) پکانے سے خمر کے حکم میں کوئی فرق ہوگا یا نہیں؟ (۳) اور خمر کی بھاپ سے قطرے بن کر ٹپکنے والے پانی کا حکم۔

(۱) خمر کی تعریف: خمر سے مراد انگور کا کچا پانی ہے جبکہ وہ جوش مارے اور اس میں تیزی آ جائے اور پھر جھاگ چھوڑنے لگے؛ تو امام صاحب کے نزدیک خمر بن جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک خمر کی تعریف یہ ہے کہ خمر سے مراد انگور کا کچا پانی ہے

جبکہ وہ جوش مارے اور اس میں تیزی آجائے ، چاہے جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے، اوراسی کوابوحفص الکبیر نے اختیار کیا ہے۔

اس مقام پرعلامہ شامیؒ نے النہرالفائق کے حوالہ سے ایک مسئلہ ذکرفرمایا ہے کہ اگرشراب کو پانی کے ساتھ ملا دیا تو دیکھا جائے گا؛ شراب غالب ہو اور پانی مغلوب ہوتو حد لگائی جائے گی اور اگر پانی غالب ہواورشراب مغلوب ہوتو جب تک نشہ آور نہ ہوتب تک حد نہیں لگائی جائے گی۔

(۲) خمر کو پکانے کے بعد کیا حکم ہوگا؟

القہستانی کے باب الاشربہ میں ہے کہ جولوگ یوں کہتے ہیں کہ پکانے کے سبب خمر کی حیثیت ختم ہوجاتی ہے، اوراس کے پینے والے کو جب تک نشہ نہ آئے حد نہ لگائی جائے، ان کے اعتبار سے مناسب یہ ہے کہ عرق خمر (یعنی خمر کی بھاپ سے تبدیل شدہ پانی) پینے والے کو حد نہ لگائی جائے، جب تک نشہ نہ آوے (کیوں کہ طبخ کی وجہ سے اس میں خمر کی حیثیت باقی نہ رہی) اور جولوگ یوں کہتے ہیں کہ پکانے کے باوجود بھی خمر کی حیثیت باقی رہتی ہےتو ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مطلقاً اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے گی، چاہے نشہ نہ آوے؛ اسی کو امام سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے، جیسا کہ فتاوی کے تتمہ میں ہے۔

علامہ شامیؒ نے آگے قلت سے اسی دوسرے قول کی وضاحت فرمائی ہے کہ معتمد اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ پکانے اور بھاپ بن کر اوپر چڑھنے سے وہ عرق (بھاپ) خمر ہونے سے نہیں نکلتا ہے، چنانچہ اس عرق کا ایک قطرہ بھی پی لینے سے حد واجب ہوجائے گی، چاہے نشہ نہ آوے اور اگر اس کے پینے سے نشہ آوے تو حد کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور منیۃ المصلی میں ایسے عرق کے نجس

ہونے کی بھی صراحت موجود ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عرق کا حکم بھی ہر طرح خمر کی طرح ہے۔

پس ہمارے زمانے کے شراب کے دلدادہ فاسقین کی پھیلائی ہوئی اس بات سے کسی کو دھوکہ میں نہ پڑنا چاہئے کہ یہ عرق (بھاپ سے تبدیل شدہ پانی) پاک اور حلال ہے، اس طرح کہنے والے ماء الطابق سے متعلق فقہاء کے بیان کردہ حکم پر قیاس کرتے ہیں، حالانکہ یہ قیاس فاسد ہے اور طابق سے مراد شیشے یا کسی اور چیز کا بڑا ڈھکن ہے۔ (اور یہاں بیان کردہ صورتوں کے اعتبار سے چھت، چمنی وغیرہ بھی مراد ہو سکتے ہیں۔)

اس لیے کہ فقہاء کا یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اگر ایک کمرہ میں نجاست کو جلا دیا جائے پھر چھت کا پانی کسی انسان کے کپڑے پر لگ جائے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ ناپاک ہو جائے گا اور استحسان کا تقاضہ ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہونا چاہئے، ایسا ہی حکم عدمِ نجاست کا ان تمام غسل خانوں کا ہے، جن میں ناپاکیاں ہوں، اور غسل خانہ کی دیوار اور روشن دان بھاپ سے گیلے ہو جائے اور اس سے قطرے ٹپکنے لگے تو استحسان یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ناپاک نہ ہونا چاہئے، اس لیے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اور قیاساً وہ ناپاک ہونا چاہئے؛ کیوں کہ وہ عین نجاست سے بنا ہے۔

علامہ شامیؒ خمر سے متعلق بیان فرماتے ہیں کہ خمر سے ٹپکنے والا عرق وہ عین خمر ہے، اس بات میں کوئی شک نہیں ہے؛ کیوں کہ خمر ہی دھوئیں کے ساتھ اوپر چڑھتا ہے اور پھر ڈھکن سے اس طور پر ٹپکتا ہے کہ اس کے اجزائے ترابیہ ہی باقی رہتے ہیں، اسی وجہ سے اس کی قلیل مقدار بھی اتنا زیادہ نشہ پیدا کرتی ہے جتنا کہ اس کی کثیر مقدار کرتی ہے، پس یہ عین خمر ہوا، اس لیے ناپاک ہوگا اور اس کو پاک قرار دینے کی

کوئی ضرورت وحاجت نہیں۔

آگے بخلاف المتصاعد الخ سے علامہ شامیؒ حمامات اور ارض نجس وغیرہ کے بھاپ کے قطروں کے پاک ہونے کی دوسری استحسانی دلیل بیان کرتے ہیں کہ غسل خانہ اوراس کے مانند سے اوپر چڑھنے والا پانی خمر کی طرح عین نجاست نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہ وہ پانی ہے جس کی اصل پاک ہے، اور وہ نجاست کے ساتھ مل گیا ہے، پھر بھاپ بن کراوپر جاتا ہے، بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ اوپر چڑھنے والا پاک پانی ہی ہو، اوراس میں نجاست شامل ہی نہ ہو؛ گویا یہ اس بخاراور قطروں کے پاک ہونے کی دوسری استحسانی دلیل ہوئی، کہ درحقیقت یہ قطرے پاک پانی کے ہیں نجاست کے نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حمامات اور ارض نجس وغیرہ کی بھاپ اوراس کے قطروں کے ناپاک نہ ہونے کی دووجہیں ہیں:

(۱) یاتو پاک پانی کی بھاپ اورقطرے ہیں جب کہ شراب کی صورت میں عین نجاست کے قطرے ہیں۔ (۲) یاتو نجاست آلودہ زمین اورحمامات کی بھاپ اورقطرے قیاساً تو ناپاک ہیں، مگرضرورت شدیدہ اور حاجت کے پیش نظر اس کو پاک قرار دیا جائے گا، اورشراب کی بھاپ اورقطریں ایسی ضرورت نہیں کہ اس سے تحرز ممکن ہے، لہٰذا اس کو پاک قرارنہیں دیا جائے گا، ورنہ تو پیشاب اور دیگر تمام ناپاکیوں میں بھی یہی حکم ہوگا کہ برتن میں جمع کیا ہواوران کی بھاپ کے قطرے گرے تو وہ پاک ہوں؛ حالانکہ کوئی بھی عقلمند اس کا قائل نہیں۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس موضوع پر مجھ سے ایک رسالہ تحریر کرنے کا مطالبہ کیا تھا؛ مگر میں سمجھتا ہوں کہ اس قدر تحریر اس کے لیے کافی ہے۔

(یحد مسلم).....(شرب الخمر ولو قطرة) (درمع التنویر)

مطلب في نجاسة العرق ووجوب الحد بشربه

(قوله شرب الخمر) هي النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، فإن لم يقذف فليس بخمر عند الإمام خلافا لهما، وبقولهما أخذ أبو حفص الكبير خانية ولو خلط بالماء، فإن كان مغلوبا حد، وإن كان الماء غالبا لا يحد إلا إذا سكر نهر.

وفي أشربة القهستاني: من قال إنها لم تبق خمرا بالطبخ لم يحد شاربها إلا إذا سكر، وعلى هذا ينبغي أن لا يحد شارب العرق ما لم يسكر. ومن قال إنها بقيت خمرا فالحكم عنده بالعكس، وإليه ذهب الإمام السرخسي وعليه الفتوى، كما في تتمة الفتاوى. اهـ. قلت: علم بهذا أن المعتمد المفتى به أن العرق لم يخرج بالطبخ والتصعيد عن كونه خمرا فيحد بشرب قطرة منه وإن لم يسكر. وأما إذا سكر منه فلا شبهة في وجوب الحد به، وقد صرح في منية المصلي بنجاسته أيضا فلا يغرنك ما أشاعه في زماننا بعض الفسقة المولعين بشربه من أنه طاهر حلال، كأنه قاله قياسا على ما قالوه في ماء الطابق: أي الغطاء من زجاج ونحوه فإنه قياس فاسد؛ لأن ذاك فيما لو أخرقت نجاسة في بيت فأصاب ماء الطابق ثوب إنسان تنجس قياسا لا استحسانا، ومثله حمام فيها نجاسات فعرق حيطانها وكواتها وتقاطر، فإن الاستحسان فيها عدم النجاسة للضرورة لعدم إمكان التحرز عنه. والقياس النجاسة لانعقاده من عين النجاسة. ولا شك أن العرق المستقطر من الخمر هو عين الخمر تتصاعد مع الدخان وتقطر من الطابق بحيث لا يبقى منها إلا أجزاؤها الترابية ولذا يفعل القليل منه في الإسكار أضعاف ما يفعله كثير الخمر، بخلاف المتصاعد من أرض الحمام ونحوه فإنه ماء أصله طاهر خالط نجاسة مع احتمال أن المتصاعد نفس الماء الطاهر. ويمكن أن يكون هذا وجه الاستحسان في طهارته، وعلى كل فلا ضرورة إلى استعمال العرق الصاعد من نفس الخمر النجسة العين ولا يطهر بذلك، وإلا لزم طهارة البول، ونحوه إذا استقطر في إناء ولا يقول به عاقل. وقد طلب مني أن أعمل بذلك رسالة وفيما ذكرناه كفاية (رد المحتار: ۱۲/۱۲۵)

(۳) مطلب في البنج والأفيون والحشيشة

بھنگ، افیون اور حشیش کا حکم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مصنف علامہ تمرتاشی نے جوہرہ کے حوالے سے منح الغفار کی کتاب الاشربہ میں یہ حکم نقل فرمایا ہے کہ بھنگ، حشیش اور افیون کھانا حرام ہے؛ لیکن ان تینوں کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے اور اگر ان تینوں میں سے کسی کے کھانے سے نشہ آجائے تو کھانے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی، بلکہ تعزیر کی جائے گی۔ اور نہر میں ہے کہ تحقیقی بات وہ ہے جو عنایہ میں ہے کہ بھنگ مباح ہے، اس لیے کہ وہ حشیش ہے، ہاں اگر وہ نشہ آور ہو تو حرام ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ کیا بھنگ، افیون اور حشیش کھانے والے کو حد لگائی جائے گی یا تعزیر کی جائے گی؟

درمع التنویر میں تو اس کا حکم یہی مذکور ہے کہ بھنگ، افیون اور حشیش کھانے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی، بلکہ حد سے کم مقدار کے ساتھ تعزیر کی جائے گی جیسا کہ علامہ حصکفی نے الدرالمنتقی میں منح الغفار کے حوالے سے نقل فرمایا ہے، لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ الدرالمنتقی میں ہی القہستانی کے حوالے سے البزدوی کے متن میں مذکور یہ حکم منقول ہے کہ ہمارے زمانے میں مفتی بہ قول کے مطابق بھنگ کے کھانے سے نشہ آئے تو حد لگائی جائے گی، یعنی اصلاً تو اس میں حد نہیں ہے، مگر فسادِ زمان کی وجہ سے بعد کے فقہاء نے حد جاری کرنے کا حکم دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ طلاقِ سکران کا حکم ہے کہ زوال عقل کے بعد طلاق معتبر نہیں ہونی چاہیے، لیکن زوالِ عقل معصیت کے سبب سے ہو تو زجراً طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

پھر شرب خمر کا معصیت ہونا ظاہر ہے، اس لیے خمر کے نشہ کی صورت میں طلاق واقع ہوگی، اسی طرح بھنگ کا حکم بھی ہے، حالانکہ بھنگ اصلاً خمر کی طرح نہیں ہے، کیوں کہ اس کی قلیل مقدار نشہ آور نہیں اور خمر کی طرح قلیل وکثیر مقدار کا حکم نہیں ہے۔لیکن کوئی آدمی جب بھنگ کے سبب نشہ میں آجائے اور طلاق دے تو زجرا طلاق واقع ہوجائے گی، گویا کہ اس زوالِ عقل کو معصیت کا سبب مان کر زجراً طلاق کا حکم لگایا گیا۔

گویا اس صورت میں وقوع طلاق کے متعلق فقہاء کی تصحیح الگ الگ ہے، قاضی خان نے عدم وقوع طلاق کو صحیح قرار دیا ہے، علامہ قاسم نے زجراً وقوع طلاق کو صحیح قرار دیا ہے، اور صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ زوالِ عقل معصیت کے سبب سے نہیں، (بھنگ اصلاً مباح ہے) اس لیے طلاق واقع نہ ہوگی۔

اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے بطور تداوی اتنی بھنگ استعمال کی کہ نشہ آگیا تو چونکہ یہ زوالِ عقل معصیت کے سبب سے نہیں، اس لیے زجر کی ضرورت نہیں، پس طلاق واقع نہ ہوگی اور صاحب بدائع کی تعلیل اسی صورت سے متعلق ہے، اور اگر بطور لہو بھنگ استعمال کی اور نشہ ہوا تو یہ زوالِ عقل معصیت کے سبب سے ہے، اس لیے زجرً اطلاق واقع ہوگی، اور علامہ قاسم کی تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہی صورت ہے، گویا علامہ شامیؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ در مع التنویر میں تو بھنگ کے نشہ کے متعلق مطلقاً حد نہ ہونے کا حکم ہے، مگر دیگر نصوص کو دیکھتے ہوئے حکم یہ ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے قصدِ لہو سے اس قدر بھنگ استعمال کی کہ نشہ آگیا تو زجراً حد جاری کی جائے گی اور اگر تداوی کا قصد تھا تو باوجود نشہ کے اس پر حد جاری نہیں کی جائے

گی، اس لیے کہ یہ خمر کے حکم میں نہیں ہے۔

اس طرح کا ایک اور مطلب، مطالب شامی، کتاب الطلاق، اول، مطلب :فی الحشیشۃ والافیون والبنج، ص:۶۸ پر گذر چکا ہے، اس کو بھی ملاحظہ کرلیا جائے۔

ونقل في الأشربة عن الجوهرة حرمة أكل بنج وحشيشة وأفيون، لكن دون حرمة الخمر، ولو سكر بأكلها لا يحد بل يعزر انتهى. وفي النهر: التحقيق ما في العناية أن البنج مباح (درمع التنوير)

مطلب في البنج والأفيون والحشيشة

(قوله لكن دون حرمة الخمر)؛ لأن حرمة الخمر قطعية يكفر منكرها بخلاف هذه (قوله لا يحد بل يعزر) أي بما دون الحد كما في الدر المنتقى عن المنح، لكن فيه أيضا عن القهستاني عن متن البزدوي أنه يحد بالسكر من البنج في زماننا على المفتى به اهـ تأمل.

قال في المنح: وفي الجواهر: ولو سكر من البنج وطلق تطلق زجرا وعليه الفتوى اهـ وقد تقدم عن قاضي خان تصحيح عدم الوقوع فليتأمل عند الفتوى. اهـ. وتقدم أول الطلاق عن تصحيح العلامة قاسم أنه إذا سكر من البنج والأفيون يقع زجرا وعليه الفتوى وقدمنا هناك عن النهر أنه صرح في البدائع وغيرها بعدم الوقوع؛ لأنه لم يزل عقله بسبب هو معصية. والحق التفصيل: إن كان للتداوي فكذلك وإن للهو وإدخال الآفة قصدا فينبغي أن لا يتردد في الوقوع. اهـ. قلت: ويدل للأول تعليل البدائع، وللثاني تعليل العلامة قاسم. (رد المحتار: ۱۳۸/۱۲)

(۴) مطلب الشرف من الأم فقط غير معتبر

فقط ماں کی جانب سے شرف کا اعتبار نہیں۔

درمع التنویر میں ایک حکم مذکور ہے کہ میت پر قذف کے سبب حد کا مطالبہ وہ آدمی کرسکتا ہے، جس کے نسب میں اس قذف کے سبب نقص یا عیب لاحق ہو، اور یہ

وہ لوگ ہیں جو میت کے اصول (باپ دادا) اور فروع (بیٹا، پوتا) ہیں، چاہے کتنے اوپر تک ہوں یا کتنے نیچے تک ہوں، اور خواہ میت پر قذف کے سبب حد کا مطالبہ کرنے والا میراث سے محجوب ہو یا قتل، غلامی یا کفر کی وجہ سے میراث سے محروم ہو یا مطالبہ کرنے والا نواسا ہو، خواہ اس سے اقرب رشتہ دار موجود ہوں یا اقرب کی جانب سے معافی یا تصدیق ہو؛ کیوں کہ جزئیت کے سبب یہ عار تمام کو لاحق ہے، لہٰذا ان میں کوئی بھی حد قذف کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) نانا، نانی پر قذف سے نواسہ کا حد قذف کا مطالبہ اور اس کا برعکس یعنی نواسے پر قذف سے نانا، نانی کا حد قذف کا مطالبہ اور (۲) نسب وشرافت میں کس کا اعتبار ہوگا؟ باپ کا، ماں کا یا دونوں کا؟

چنانچہ بحر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ نواسہ کو اپنے میت نانا پر قذف کی وجہ سے مطالبہ کا حق ہوگا، اور امام محمد کا اس بارے میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نواسہ کو مطالبہ کا حق نہیں ہے اور پہلا مذہب راجح ہے، کہ نواسہ کو مطالبہ کا حق ہوگا؛ کیوں کہ نسب میں نقص اور عیب نواسہ کو بھی لاحق ہوگا اس لیے کہ نسب دونوں طرف (یعنی ماں اور باپ کی جانب) سے ثابت ہوتا ہے، پس نانا پر تہمت نواسے کے لیے نقص کا سبب بنے گی، اس لیے اس کو حد قذف کے مطالبہ کا حق ہے۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ پیچھے علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالہ سے نانا اور نانی کا اصول سے استثناء فرمایا کہ ان کے لیے اپنے میت نواسے پر قذف کے سبب حد کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور یہاں پر نواسہ کے لیے اپنے میت نانا یا نانی میں سے کسی ایک پر قذف کے

سبب مطالبہ کا حق ثابت کیا ہے، پس اگر حد قذف کے مطالبہ کا حق ہو تو دونوں جانب ہونا چاہیے، یا دونوں جانب نہیں ہونا چاہیے۔تو علامہ شامیؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ پیچھے مذکور فتح القدیر کے حوالے سے نانا یا نانی کا استثناء امام محمد کے اس قول پر مبنی ہو جو یہاں مذکور ہوا کہ نواسہ کو بھی حد قذف کے مطالبہ کا حق نہیں، گویا امام محمد کے نزدیک دونوں جانب حد کے مطالبہ کا حق نہیں، بقیہ حضرات دونوں جانب مطالبۂ حد کو درست مانتے ہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر کی سابقہ عبارت میں جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ 'إذ النسب ثابت من الطرفين' اس میں نسب سے مراد جزئیت ہے، اس لیے کہ یہی یہاں مطالبہ کے حق کے ثبوت کی بنیاد ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے؛ ورنہ تو نسب صرف باپ سے ثابت ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ماں پر یا نانا پر قذف کی وجہ سے بیٹے یا نواسہ کو مطالبۂ حد کا اختیار فقط جزئیت کے پیش نظر ہے، نسب کا اس سے تعلق نہیں اور اسی طرح اس مطالبۂ حد سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ ماں کی شرافت سے بیٹا بھی شریف مانا جائے، چنانچہ شارح علامہ حصکفیؒ نے کتاب الوصایا کے باب الوصیۃ للاقارب میں لکھا ہے کہ صرف ماں کی جانب سے شرافت معتبر نہیں ہے، جیسا کہ فتاوی ابن نجیم کے اخیر میں ہے اور اسی پر ہمارے شیخ الرملی نے فتوی دیا ہے، ہاں ماں کی جانب سے شرافت فی الجملہ ایک خصوصیت ہے۔

(و) إنما (يطلبه بقذف الميت من يقع القدح في نسبه) بسبب (قذفه) أي الميت (وهم الأصول والفروع وإن علوا أو سفلوا؛ ولو كان الطالب) محجوبا أو (محروما من الميراث) بقتل أو رق أو كفر (أو ولد بنت) ولو مع وجود الأقرب أو عفوه أو تصديقه للحوقهم العار بسبب الجزئية (در مع التنوير)

مطلب الشرف من الأم فقط غير معتبر

(قوله أو ولد بنت) فله المطالبة بقذف جده، وعن محمد خلافه والمذهب الأول؛ لأن الشين يلحقه إذ النسب ثابت من الطرفين بحر أي طرف الأب وطرف الأم. قلت: ويشكل استثناء أبي الأم وأم الأم من الأصول كما مر، فليس لهما الطلب بقذف ولد البنت وهنا أثبتوا لابن البنت الطلب بقذف أحدهما. ويمكن دفع الإشكال بكون الاستثناء المار مبنيا على قول محمد فليتأمل.

ثم إن المراد بالنسب الجزئية فإنها مبنى ثبوت حق المطالبة هنا كما في الفتح وإلا فالنسب للأب فقط فليس فيه دليل على أن ابن الشريفة شريف، ولذا قال الشارح في باب الوصية للأقارب من كتاب الوصايا إن الشرف من الأم فقط غير معتبر كما في أواخر فتاوى ابن نجيم وبه أفتى شيخنا الرملي، نعم له مزية في الجملة. اهـ. وسيأتي تمامه هناك إن شاء الله تعالى (رد المحتار: ١٢/١٦٧)

(۵) مطلب هل للقاضي العفو عن التعذير

کیا قاضی کو معاف کرنے کا اختیار ہے؟

در مع التنویر میں مسئلہ مذکور ہے کہ اگر دو آدمی قاضی کے سامنے ایک دوسرے کو گالیاں دیں یا دونوں ایک دوسرے کو مارے تو یہ معاملہ برابر سرابر ہوا نہیں سمجھا جائے گا؛ کیوں کہ اس میں مجلسِ شرع کی توہین اور تذلیل ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ دو آدمیوں کا مارنا بھی متفاوت ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ کیا قاضی تعزیر معاف کرسکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً اگر دو آدمی قاضی کے سامنے ایک دوسرے کو گالیاں دے تو کیا قاضی کے لیے ان دونوں کو معاف کرنے کا حق ہوگا؟

نہر الفائق میں ابن نجیم فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حکم کہیں دیکھا نہیں، لیکن

ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاف کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ برخلاف خصمین میں سے کوئی قاضی کو کہے أخذت الرشوۃ من خصمی و قضیت علیّ کہ تو نے میرے خصم سے رشوت لے کر میرے خلاف فیصلہ کیا ہے ، اس صورت سے متعلق علماء نے صراحت کی ہے کہ قاضی کے لیے معافی کا حق ہے ۔اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان فرق واضح ہے،اس طرح کہ ایک حق اللہ ہے اور ایک حق العبد ہے۔حق اللہ اس طرح ہوا کہ دونوں نے قاضی کی مجلس میں ایک دوسرے کو گالیاں دی ،تو دونوں نے اپنا حق وصول کرلیا،لیکن دونوں نے مجلس قضاء میں گالیاں دے کر مجلس قضاء کی توہین کی تو گویا شریعت کی توہین کی ہے تو یہ حق الشرع ہوا،اس لیے قاضی کو معافی کا حق نہ ہوگا ،اور أخذت الرشوۃ من خصمی و قضیت علیّ میں اس نے قاضی پر الزام لگایا تو اس میں فقط قاضی کا حق ہے جو کہ حق العبد ہے،اور حقوق العباد بندہ کے معاف کرنے سے معاف ہوجاتے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر فرمانا چاہتے ہیں کہ صاحب نہر کی بات میں غور و فکر کی ضرورت ہے،اس لیے کہ جب دونوں فریق نے مجلس قضاء میں ایک دوسرے کو گالیاں دیں تو دونوں نے اپنا حق وصول کرلیا ،لیکن دونوں نے مجلس قضاء کے احترام میں کوتاہی کی تو محض قاضی کا حق باقی رہ گیا تو یہ دونوں فریق میں سے ایک کے قول أخذت الرشوۃ من خصمی و قضیت علی کے جیسا ہوگیا تو قاضی کو معافی کا حق ہوگا ، اسی پر ولوالجیہ کی عبارت دلالت کرتی ہے کہ اگر دونوں نے قاضی کے سامنے ایک دوسرے کو گالیاں دیں اور روکنے کے باوجود نہ رکے تو اگر قاضی ان دونوں کو قید کرلے اور ان دونوں کی تعزیر کرے تو یہ اچھا ہے،تاکہ آئندہ کوئی دوسرا اس کی جرأت نہ کرے ، اور قاضی کا وقار ختم نہ کردے ، اور اگر قاضی دونوں کو معاف

کر دے تو یہ بھی اچھا ہے، اس لیے کہ معافی شریعت میں ہر معاملہ میں پسندیدہ ہے، یعنی ولوالجیہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ رشوت لینے کا الزام اور قاضی کے سامنے آپسی گالی گلوچ دونوں میں قاضی کی توہین ہونے کے سبب یہ قاضی کا حق العبد ہے، جس کو معاف کرنے کا قاضی کو حق ہوگا۔

قاضی کے سامنے سب وشتم اور قاضی پر رشوت کا الزام حق العبد ہے یا حق الشرع؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بہر دو صورت قاضی کو عفو کا اختیار رہے گا، کیوں کہ حق الشرع میں تعزیر معاف کرنے سے متعلق علماء کا اختلاف ہے، مگر صاحبِ قنیہ نے دونوں قول میں تطبیق دی ہے کہ قاضی کو ایسے واجب میں معاف کرنے کا حق ہے جو حق اللہ ہو، برخلاف اس کے جس میں جنایت بندے کے خلاف کی گئی ہو تو اس صورت میں معاف کرنے اختیار مجنی علیہ (جس کے خلاف جنایت کی ہے اس) کو ہے، اور ظاہر یہاں یہ ہے کہ دونوں کا قاضی کے سامنے ایک دوسرے کو گالیاں دینا اور قاضی پر اخذ رشوت کے الزام میں حق عبد کے ساتھ حق الشرع بھی مل گیا ہے، اس لیے کہ مجلسِ قضاء کی بھی توہین ہوتی ہے اور حق عبد وہ قاضی کا حق ہے اور اس میں قاضی کا حق راجح ہے، تو گویا یہ بندے کا حق ہی ہو گیا تو قاضی کو معافی کا حق ہوگا، جیسا کہ ولوالجیہ کا کلام اس کا فائدہ دیتا ہے، یعنی یا تو ان دونوں میں قاضی کی توہین ہونے کے سبب قاضی کا حق العبد ہے یا منصب قضاء کے وقار کا حق شرع ہے، اور دونوں صورتوں میں قاضی کو حق عفو ہے، اور ان صورتوں میں قاضی کا حق عبد راجح ہے، اس لیے بھی قاضی کو عفو کا حق ہوگا؛ ہاں اگر اس میں ان میں سے ایک کا دوسرے پر حق العبد باعتبار ظلم مانا جائے تو قاضی کو عفو کی اجازت نہ ہو، کیوں کہ اس میں تو مجنی علیہ اور

مظلوم کی اجازت ضروری ہوتی ہے۔

لو تشاتما بين يدي القاضي أو تضاربا لم يتكافأ لهتك مجلس الشرع ولتفاوت الضرب (درمع التنوير)

مطلب هل للقاضي العفو عن التعزير

[تنبيه] لو تشاتما بين يدي القاضي هل له العفو عنهما؟ قال في النهر: لم أره والظاهر لا، بخلاف قوله أخذت الرشوة من خصمي وقضيت علي فقد صرحوا بأن له أن يعفو والفرق بين. اهـ.

قلت: وفيه نظر؛ لأنهما إذا تشاتما استوفيا حقهما لكنهما أخلا بحرمة مجلس القاضي فبقي مجرد حقه فصار بمنزلة قوله أخذت الرشوة فله العفو. يدل عليه ما في الولوالجية: لو تشاتما بين يديه ولم ينتهيا بالنهي، إن حبسهما وعزرهما فهو حسن لئلا يجترئ بذلك غيرهما فيذهب ماء وجه القاضي، وإن عفا عنهما فهو حسن؛ لأن العفو مندوب إليه في كل أمر اهـ وسنذكر في التعزير الاختلاف في أن الإمام هل له العفو والتوفيق لصاحب القنية بأن له ذلك في الواجب حقا لله تعالى بخلاف ما كان لجناية على العبد فإن العفو فيه للمجني عليه والظاهر أن تشاتمهما عند القاضي، وقوله أخذت الرشوة اجتمع فيه حق الشرع مع حق العبد وهو القاضي وترجح فيه حقه فكان حق عبد كما يفيده كلام الولوالجية، وإلا لم يكن له العفو تأمل (رد المحتار: ١٢/١٧٧)

(٦) مطلب لا تسمع البينة مع الإقرار إلا في سبع

مدعی علیہ کا اقرار ہو تو مدعی کے بینہ سننے کی ضرورت نہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں یہ بیان فرمایا تے ہیں عام قاعدہ تو یہی ہے کہ مدعی علیہ کا اقرار ہو تو مدعی کے بینہ سننے کی ضرورت نہیں۔ البتہ سات مواقع ایسے ہیں جہاں مدعی علیہ کے اقرار کے باوجود اس کے خلاف مدعی کا بینہ سنا جائے گا۔

(۱) کسی نے میت پر دین کا دعوی کر دیا، اس کے جواب میں ایک وارث نے

مدعی کے دعوے کے مطابق میت پر دین کا اقرار کرلیا تو اس ایک وارث کے اقرار کے باوجود اس کے خلاف مدعی کا بینہ ثبوتِ دین کے لیے سنا جائے گا، تاکہ اس بینہ کی بنیاد پر ثبوتِ دین علی المیت کا حکم دوسرے ورثاء پر بھی لاگو کیا جاسکے، کیوں کہ اقرار حجت قاصرہ ہے، اس سے مدعی کا دعوی اس مقر پر ثابت ہوتا جس نے اقرار کیا ہے، اس کے اقرار بالدین سے دوسرے ورثاء پر دین ثابت نہ ہوتا۔

(۲) کسی شخص نے مرنے کے بعد اس کے مال میں تصرف کرنے کے ذمہ دار وصی نے میت کے قرضے وصول کرنے کے لیے اپنے وصی ہونے کا دعوی کرتے ہوئے دین کا مطالبہ کیا، مدیون مدعی علیہ نے اس کے وصی ہونے کا اقرار کرلیا، اس کے باوجود قاضی وصی سے بینہ کا مطالبہ کرے گا، اور یہ بینہ سنا جائے گا، تاکہ دوسرے حضرات یعنی جن پر میت کے قرضے یا حقوق باقی ہوں یا جن کا میت پر قرضہ وغیرہ باقی ہوں ان تمام کے حق میں اس کا وصی ہونا ثابت ہوجائے، کیوں کہ اقرار سے فقط اسی مدعی علیہ کی حد تک اس کا وصی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۳) کسی شخص نے خود کے بارے میں وکیل بقبض الدین ہونے کا دعوی کرتے ہوئے مدیون سے اپنے مؤکل کے دین کا مطالبہ کیا، مدیون نے اس کے وکیل بقبض الدین ہونے کا اقرار کرلیا اس کے باوجود وکیل کا بینہ سنا جائے گا، تاکہ بینہ سے اس کا وکیل ہونا ثابت ہوجائے، اور دوسرے مدیون سے بھی وہ قرض کا مطالبہ کرلے اور اس لیے بھی کہ مؤکل بعد میں اس کی وکالت کا انکار کرتے ہوئے مدیون سے دوبارہ دین کا مطالبہ نہ کرے۔ کما فی الغمز

(۴) استحقاق والے مسئلہ میں اگر مستحَق علیہ مستحِق کے دعوی کا اقرار کرے تو بھی مستحِق سے بینہ سنا جائے گا تاکہ مستحَق علیہ اس بینہ کے ذریعہ اپنے بائع سے ثمن کا

رجوع کر سکے۔

(۵) والد سے اگر بچے کے کسی حق کے بارے میں خصومت کی جائے اور وہ اس کے حق کے بارے میں اقرار کر لے تو والد سے خصومت ختم نہ ہوگی، بلکہ اس کے خلاف بینہ بھی سنا جائے گا، تا کہ اس بینہ سے والد کے انتقال کے بعد وارثین کی طرف بھی حکم کو متعدی کیا جا سکے، برخلاف وصی اور امین القاضی کے کہ وہ اقرار کریں گے، تو خصومت سے نکل جائیں گے، اور بینہ بھی نہیں سنا جائے گا۔

(٦) اگر کسی وارث نے مورث کے مرنے کے بعد موصی لہ کے دعوی کے مطابق اقرار کرلیا کہ مورث نے اس موصی لہ کے لیے وصیت کی تھی تو اس کے باوجود بھی موصی لہ کا بینہ سنا جائے گا تا کہ وصیت کو دوسرے ورثاء کی طرف متعدی کر سکے۔

(٧) اگر کسی نے کوئی متعین جانور ایک آدمی کو اجرت پر دیا، پھر دوسرے آدمی کو بھی وہی معین جانور اجرت پر دیا پھر دونوں میں اختلاف ہوا اور قاضی کے سامنے پہلے مستأجر نے دعوی کیا اس کے جواب میں موجر نے اقرار کیا کہ ہاں میں نے اس کو جانور اجرت پر دیا تھا، تو اس موجر کے اقرار کے باوجود مستأجر اول کے بینہ کو سنا جائے گا تا کہ اس بینہ سے مستأجر ثانی کی جانب بھی حکم متعدی ہو سکے اور مستأجر ثانی کے عقد اجارہ کو باطل قرار دیا جائے۔

وإن كان مقرا لا تسمع مع الإقرار إلا في سبع مذكورة في الأشباه (در مع التنوير)

مطلب لا تسمع البينة مع الإقرار إلا في سبع (قوله لا تسمع مع الإقرار إلا في سبع) في وارث مقر بدين على الميت فتسمع للتعدي: أي تعدي الحكم بالدين إلى باقي الورثة، وفي مدعى عليه أقر بالوصاية فبرهن الوصي، وفي مدعى عليه أقر بالوكالة فيثبتها الوكيل دفعا للضرر، وفي الاستحقاق إذا

أقر المستحق عليه ليتمكن من الرجوع على بائعه، وفيما لو خوصم الأب بحق عن الصبي فأقر لا يخرج عن الخصومة فتسمع البينة عليه بخلاف الوصي وأمين القاضي، وفيما لو أقر الوارث للموصى له، وفيما لو أجر دابة بعينها من رجل ثم من آخر فبرهن الأول على المؤجر تقبل وإن كان مقرا له اهـ ملخصا (رد المحتار: ١٢/١٨٩)

(۷) مطلب في التعزير بأخذ المال

تعزیر بالمال کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے تعزیر کے متعلق ایک حکم ذکر کیا ہے کہ صحیح قول کے مطابق تعزیر بالمال درست نہیں ہے، (بحر) اور بحر میں ہی ہے کہ بزازیہ میں ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مدت تک اس کو حاکم اپنے پاس رکھے تاکہ مجرم کو اس سے تنبیہ ہو، پھر اس کو واپس کر دے، اور اگر حاکم مجرم کی توبہ سے ناامید ہو جائے تو پھر اس کو اپنی رائے کے مطابق استعمال کرے اور مجتبی میں ہے کہ یہ ابتداء اسلام میں تھا، اب منسوخ ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب فی التعزیر بأخذ المال میں بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ کیا حاکم وقت کے لیے مال لے کر تعزیر کرنا جائز ہے؟ اس کے متعلق فتح القدیر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک تعزیر بالمال درست ہے، اور طرفین (امام محمدؒ اور امام صاحبؒ) اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تعزیر بالمال درست نہیں ہے، ومثلہ فی المعراج۔ بقول علامہ شامیؒ ظاہر یہ ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت منقول ہے وہ ان کی ایک ضعیف روایت ہے، چنانچہ شرنبلالیہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت پر فتوی نہیں دیا جائے گا؛ کیوں کہ اس میں ظالموں کو لوگوں کا مال لینے پر مسلط کرنا ہے کہ وہ لوگوں کا مال لے کر کھا جاوے، ومثلہ فی شرح الوہبانیۃ

عن ابن وہبان۔

آگے علامہ شامیؒ نے بحر میں مذکور بزازیہ کی پوری عبارت نقل فرمائی ہے کہ تعزیر بأخذ المال امام ابو یوسفؒ کے نزدیک درست ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم وقت یا قاضی اس کے کچھ مال کو کچھ مدت کے لئے اپنے پاس روکے رکھے تاکہ وہ اپنے فعل سے باز آجاوے، پھر جب وہ اس فعل سے رک جاوے تو حاکمِ وقت اس کو مال لوٹا دیگا، یہاں تعزیر بالمال کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حاکم وقت اس کو اپنے پاس رکھ لے یا بیت المال میں جمع کرادے، جیسا کہ ظالموں نے سمجھ رکھا ہے، اس لیے کہ کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کا مال بغیر کسی سبب شرعی کے لیوے۔ اور مجتبی میں امام ابو یوسف سے یہ منقول نہیں کہ حاکم وقت یا قاضی کس طرح مال لے گا؟ صاحب مجتبی فرماتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مال لے لے پھر اس مال کو اپنے پاس روکے رکھے پھر حاکم وقت یا قاضی مایوس ہو جاوے کہ وہ توبہ نہ کرے گا تو حاکم وقت اس کو جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے گا، اور شرح معانی الآثار میں ہے کہ تعزیر بالمال ابتداءِ اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ صحیح مذہب کے مطابق تعزیر بالمال درست نہیں ہے، اور علامہ حصکفیؒ آگے کتاب الکفالۃ میں طرطوسی کے حوالے سے ذکر فرمائیں گے کہ سلطان کی طرف سے اربابِ اموال کا مال چھین لینا جائز نہیں، ہاں بیت المال کے کارکن کا مال چھین کر بیت المال میں داخل کردیا تو درست ہے۔

تعزیر بالمال کے متعلق اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی تجاویز

آج بتاریخ ۱۸ نومبر ۲۰۱۸ء ارکان کمیٹی نے تعزیر بالمال کے مسئلہ پر غور و فکر کرنے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں:

(الف) اسلام میں انسدادِ جرائم کے لئے حدود و تعزیرات کا مضبوط نظام ہے، مخصوص جرائم پر جو سزائیں مقرر ہیں، ان کو حدود کہا جاتا ہے اور جن جرائم کی سزائیں شریعت نے متعین نہیں کی ہیں، ان کو تعزیرات کہا جاتا ہے۔

(ب) تعزیرات کی ایک اہم قسم تعزیر مالی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مجرم پر الگ سے کوئی مالی جرمانہ عائد کیا جائے؛ تاکہ مالی دباؤ سے مجبور ہو کر مجرم اپنے جرم سے باز آجائے؛ موجودہ حالات میں جبکہ جرم سے روکنے کے لئے مالی جرمانہ کے علاوہ کوئی اور صورت ممکن یا مؤثر نہیں ہے تو مالی جرمانہ کی گنجائش ہے، البتہ اس میں عدل کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(ج) تعلیم و تربیت کے نظام کو درست رکھنے کے لئے بلا اجازت غیر حاضری یا کسی اور کوتاہی پر مناسب جرمانہ کیا جاسکتا ہے؛ خواہ اس کی یہ شکل اختیار کی جائے کہ جن طلباء کو مفت قیام و طعام کی سہولت دی گئی تھی ان کی سہولت ختم کر کے ان سے فیس وصول کی جائے، یا جن سے فیس لی جاتی ہے، ان سے الگ سے جرمانہ کی رقم وصول کی جائے، یا کوئی اور مناسب و مؤثر شکل اختیار کی جائے؛ البتہ اس رقم کو رفاہی کاموں میں خرچ کیا جائے۔

(د) تعلیمی اداروں کے علاوہ دیگر اداروں یا برادریوں اور پنچایتوں کے لیے نظم و ضبط کو برقرار رکھنے اور اجتماعی مفادات کے تحفظ کے پیش نظر عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے اور معتبر علما و ارباب افتاء کے مشورہ سے مالی جرمانہ عائد کرنے کی گنجائش ہے۔

(ھ) طلاق کے بارے میں پائی جانے والی افراط و تفریط اور خرابیوں کو قابو میں رکھنے کے لئے اگر بوقت عقدِ نکاح عاقدین باہمی رضامندی سے بے جا طلاق کی

صورت میں مہر میں اضافہ کی شرط لگا دیں تو اس کی گنجائش ہے۔

(و) جو شخص بے جا طریقہ پر اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاق دیدے اور اس میں شوہر کی طرف سے زیادتی ہو تو عورت کے مطالبہ پر دار القضاء یا محکمہ شرعیہ اس پر مناسب مالی جرمانہ عائد کر سکتا ہے اور ضروری ہے کہ اس رقم سے متاثرہ عورت کی مدد کی جائے۔

(لا بأخذ مال في المذهب) بحر. وفيه عن البزازية: وقيل يجوز، ومعناه أن يمسكه مدة لينزجر ثم يعيده له، فإن أيس من توبته صرفه إلى ما يرى. وفي المجتبى أنه كان في ابتداء الإسلام ثم نسخ. (درمع التنوير)

مطلب في التعزير بأخذ المال

(قوله لا بأخذ مال في المذهب) قال في الفتح: وعن أبي يوسف يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال. وعندهما وباقي الأئمة لا يجوز. اهـ. ومثله في المعراج، وظاهره أن ذلك رواية ضعيفة عن أبي يوسف. قال في الشرنبلالية: ولا يفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلمة على أخذ مال الناس فيأكلونه اهـ ومثله في شرح الوهبانية عن ابن وهبان (قوله وفيه إلخ) أي في البحر، حيث قال: وأفاد في البزازية أن معنى التعزير بأخذ المال على القول به إمساك شيء من ماله عنه مدة لينزجر ثم يعيده الحاكم إليه، لا أن يأخذه الحاكم لنفسه أو لبيت المال كما يتوهمه الظلمة إذ لا يجوز لأحد من المسلمين أخذ مال أحد بغير سبب شرعي.

وفي المجتبى لم يذكر كيفية الأخذ وأرى أن يأخذها فيمسكها، فإن أيس من توبته يصرفها إلى ما يرى. وفي شرح الآثار: التعزير بالمال كان في ابتداء الإسلام ثم نسخ. اهـ. والحاصل أن المذهب عدم التعزير بأخذ المال، وسيذكر الشارح في الكفالة عن الطرسوسي أن مصادرة السلطان لأرباب الأموال لا تجوز إلا لعمال بيت المال: أي إذا كان يردها لبيت المال. (رد المحتار: ٢٠٩/١٢)

(۸) مطلب یکون التعزیر بالقتل

تعزیراً قتل کرنے کا حکم

درمع التنویر میں قاعدہ ہے کہ تعزیر کا کوئی طریقہ اور مقدار متعین نہیں ہے، بلکہ قاضی کی رائے کے سپرد ہے، اسی پر ہمارے مشائخ کا فتوی ہے، حتی کہ تعزیر کبھی قتل کے ذریعہ بھی ہوتی ہے۔علامہ تمرتاشی اس کی مثال پیش فرماتے ہیں کہ کسی شخص نے کسی آدمی کو ایسی عورت کے ساتھ پایا جو عورت اس کے لیے حلال نہیں تھی، اگر وہ آدمی جانتا ہو کہ چیخ وپکار کرنے یا ہتھیار کے بغیر مارنے سے بھی وہ آدمی نہیں رکے گا تو اس آدمی کو قتل کرنا جائز ہے، اور اگر اسے یقین ہو کہ چیخنے چلانے سے یا ہتھیار کے بغیر مارنے سے بھی وہ رک جائے گا تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں تعزیر بالقتل کی دوسری مثالیں پیش کرتے ہیں:

(۱) حافظ ابن تیمیہ کی الصارم المسلول کی بعینہ عبارت نقل کرتے ہیں کہ حنفیہ کے اصول میں سے ہے کہ جس جرم میں ان کے یہاں قتل کی سزا نہیں ہے، جیسے کسی مثقل (بھاری) چیز سے قتل کرنا یا غیر قبل میں جماع وغیرہ؛ جب کوئی مجرم ایسا فعل بار بار کرے تو امام المسلمین کو اختیار ہے کہ اس مجرم کو قتل کر دے اور اسی طرح امام کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ کسی مجرم کو اس کی مقررہ سزا سے زیادہ سزا دے، بشرطیکہ کہ امام المسلمین اس میں مصلحت دیکھے۔اور احناف ایسے جرائم میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات صحابہؓ سے مروی قتل کی روایات کو سیاسۃً قتل پر محمول کرتے ہیں، اس جرم کی حقیقی حد اور سزا قرار نہیں دیتے، گویا حاصل کلام یہ ہوا کہ امام کے لیے درست ہے کہ وہ ایسے جرائم میں قتل کے ذریعہ تعزیر کرے جو تکرار کے سبب بڑے ہو گئے ہوں، اور اس جنس کے دوسرے گناہوں میں قتل کی سزا شرعاً مقرر ہو، اسی وجہ سے اکثر

احناف نے اس ذمی کو قتل کرنے کا فتوی دیا ہے جو نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں بکثرت سب وشتم کرتا ہو، اور ایسا شخص پکڑے جانے کے بعد اسلام لے آئے، تب بھی علماء نے کہا ہے کہ اس کو سیاسۃً قتل کیا جائے گا۔

(۲) چور جب بار بار چوری کرے تو امام المسلمین کے لیے اس کو سیاسۃً قتل کرنا جائز ہے۔

(۳) جو شخص مصر (شہر) میں بار بار دوسروں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالے تو اس کو سیاسۃً قتل کرنا درست ہے، اس کے فساد پھیلانے کی وجہ سے۔

(۴) آگے باب الردۃ میں آئے گا کہ اگر ساحر اور زندیقِ داعی توبہ کرنے سے پہلے پکڑا جائے، پھر توبہ کرے؛ تو ان کی توبہ قضاءً قبول نہیں کی جائے گی، بلکہ اس کو قتل کیا جائے گا، اور توبہ کرنے کے بعد پکڑے جائے تو توبہ قبول کی جائے گی، اور قتل نہیں کیا جائے گا، اور خناق (گلا گھونٹ کر مارنے والے) کی کوئی توبہ قبول نہ ہوگی۔

(۵) اسی لواطت کرنے والے کو قتل کی سزا دینے کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔

و) التعزير (ليس فيه تقدير بل هو مفوض إلى رأي القاضي) وعليه مشايخنا زيلعي لأن المقصود منه الزجر، وأحوال الناس فيه مختلفة بحر (ويكون) التعزير (بالقتل كمن) وجد رجلا مع امرأة لا تحل له، ولو أكرهها فلها قتله ودمه هدر، وكذا الغلام وهبانية (إن كان يعلم أنه لا ينزجر بصياح وضرب بما دون السلاح وإلا) بأن علم أنه ينزجر بما ذكر (لا) يكون بالقتل (در مع التنوير)

مطلب يكون التعزير بالقتل

(قوله ويكون التعزير بالقتل) رأيت في [الصارم المسلول] للحافظ ابن تيمية أن من أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع في غير القبل إذا تكرر فللإمام أن يقتل فاعله، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر إذا رأى المصلحة في ذلك، ويحملون ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على أنه رأى المصلحة في ذلك ويسمونه القتل سياسة، وكأنّ حاصله أن له أن يعزر بالقتل في الجرائم التي تعظمت بالتكرار وشرع القتل في جنسها، ولهذا أفتى أكثرهم بقتل من أكثر من سب النبي - صلى الله عليه وسلم - من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه وقالوا يقتل سياسة. اهـ. وسيأتي تمامه في فصل الجزية إن شاء الله تعالى، ومن ذلك ما سيذكره المصنف من أن للإمام قتل السارق سياسة أي إن تكرر منه وسيأتي أيضا قبيل كتاب الجهاد أن من تكرر الخنق منه في المصر قتل به سياسة لسعيه بالفساد، وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل، وسيأتي أيضا في باب الردة أن الساحر أو الزنديق الداعي إذا أخذ قبل توبته ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل، ولو أخذ بعدها قبلت، وأن الخناق لا توبة له وتقدم كيفية تعزير اللوطي بالقتل (رد المحتار: ۱۲/۲۱۲)

(۹) مطلب لو قتل الغلام اللوطي بجارح أو بدونه فدمه هدر

غلام نے لواطت پر مجبور کرنے والے شخص کو قتل کردیا تو اس کا خون ہدر ہے۔

درمع التنویر میں قاعدہ ہے کہ تعزیر کا کوئی طریقہ اور مقدار متعین نہیں ہے، بلکہ قاضی کی رائے کے سپرد کیا جاتا ہے، اور اسی پر ہمارے مشائخ کا فتوی ہے، چنانچہ تعزیر کبھی قتل کے ذریعہ ہوتی ہے، علامہ تمرتاشیؒ اس کی مثال پیش فرماتے ہیں کہ کسی شخص نے کسی آدمی کو ایسی عورت کے ساتھ پایا جو عورت اس کے لیے حلال نہیں تھی تو جیسا کہ سابق میں گذرا کہ ایسے شخص کو قتل کرنا درست ہے، اسی طرح مرد نے عورت سے زنا بالجبر کرنا چاہا تو عورت کا اس مرد کو قتل کرنا جائز ہے، اور اس مرد کا

خون ہدر (رائیگاں) ہوگا، اسی طرح غلام کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی غلام کولواطت پر مجبور کرے تو غلام کا اس مرد کو قتل کرنا درست ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اوپر جو ذکر کیا گیا ہے کہ عورت کو قتل کرنے کا حق ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ اس آدمی سے چیخ و پکار یا بغیر ہتھیار یا کسی ذریعہ سے عورت کو چھٹکارا نہ ملے، اگر چیخ و پکار یا بغیر ہتھیار کے مارنے سے بھی چھٹکارا مل جاتا ہے تو مکرہ ہی نہیں سمجھی جائے گی اور ایسی صورت میں جبر کرنے والے کو قتل کرے گی تو دم ہدر نہ ہوگا بلکہ اس کا بدلہ لیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ اس کو بیان کرتے ہیں کہ میں نے شرح الوہبانیہ کی کتاب الکراھیۃ میں دیکھا تو اس کی عبارت یہ ہے کہ اور اگر کوئی شخص کسی عورت پر جبر کرتا ہے تو اس عورت کا اس شخص کو قتل کرنا جائز ہے اور اسی طرح غلام کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غلام کولواطت پر جبر کرے تو غلام کے لیے بھی اس شخص کو قتل کرنا درست ہے، اگر غلام نے اس کو قتل کر دیا تو اس کا خون ہدر (رائیگاں) سمجھا جائے گا، اور یہاں بھی وہ شرط ملحوظ ہوگی کہ یہ اس وقت ہے جب کہ اس سے قتل کے ذریعہ ہی چھٹکارا حاصل ہو سکے، اور بغیر قتل کے بھی اس سے چھٹکارا مل سکتا ہو اور پھر بھی اس کو قتل کر دیا تو اس خون ہدر نہیں سمجھا جائے گا۔

(ويكون) التعزير (بالقتل كمن) وجد رجلا مع امرأة لا تحل له، ولو أكرهها فلها قتله ودمه هدر، وكذا الغلام وهبانية (إن كان يعلم أنه لا ينزجر بصياح وضرب بما دون السلاح وإلا) بأن علم أنه ينزجر بما ذكر (لا) يكون بالقتل (درمع التنوير)

مطلب لو قتل الغلام اللوطي بجارح أو بدونه فدمه هدر

(قوله فلها قتله) أي إن لم يمكنها التخلص منه بصياح أو ضرب وإلا لم

تکن مکرهة فالشرط الآتي معتبر هنا أیضا کما هو ظاهر.

ثم رأیته في کراهیة شرح الوهبانیة، ونصه: ولو استکره رجل امرأة لها قتله وکذا الغلام، فإن قتله فدمه هدر إذا لم یستطع منعه إلا بالقتل اهـ فافهم (رد المحتار: ۱۲/۲۱۳)

(۱۰) مطلب التعزیر قد یکون بدون معصیة

کبھی بدونِ معصیت (یعنی غیر عاصی کو) بھی تعزیر کی جاسکتی ہے۔

درمع التنویر میں تعزیر کے متعلق ایک قاعدہ ذکر فرمایا ہے کہ ہر منکر کا ارتکاب کرنے والے یا ناحق کسی مسلمان کو قول یا فعل کے ذریعہ تکلیف پہنچانے والے کو تعزیر لگائی جائے گی، علامہ شامیؒ اس کے تحت فرماتے ہیں کہ تعزیر کے واجب ہونے میں اصل یہی ہے کہ منکر کی بنیاد پر ہو؛ جیسا کہ شرح طحاوی کے حوالے سے بحر میں منقول ہے اور بظاہر اس قاعدہ کا مقصد اسبابِ تعزیر کو مذکورہ امور میں محصور کرنا ہے، حالانکہ یہ حصر بھی حقیقی نہیں ہے؛ کیوں کہ کبھی تعزیر بغیر معصیت کے بھی ہوتی ہے، جیسے کہ بچے کی تعزیر کرنا یا متہم کی تعزیر کرنا۔

اسی طرح اس آدمی کو شہر بدر کرنا جس کے حسن و جمال کی وجہ سے فتنہ کا خوف ہو، جیسا حضرت عمر فاروقؓ نے نصر بن حجاج کو شہر بدر کر دیا تھا؛ کیوں کہ عورتیں اس کے حسن و جمال کے سبب فتنہ میں مبتلا ہوتی تھیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اصل تو یہی ہے کہ ارتکاب منکر بمعنی معصیت کی بنیاد پر ہی تعزیر ہوگی، البتہ کبھی بدون معصیت بھی ہوتی ہے۔

معصیت کی بنیاد پر ہونے والی تعزیر کے بارے میں علامہ شامیؒ آگے بحر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہوا کہ اس معصیت کے ارتکاب کرنے

والے پر جس میں حد متعین نہ ہو تعزیر کرنا باجماع امت واجب ہے، جیسے کہ نامحرم کو دیکھنا، غیر محرم کو بدنیتی سے چھونا، غیر محرم سے خلوت اختیار کرنا اور علانیہ سود کھانا وغیرہ، پس ایسی معصیتیں جن میں حد نہ ہو اس میں تعزیر ہوگی۔ اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ جس میں حد ہو اس میں تعزیر نہ لگائی جائے، کیوں کہ کبھی حد والی معصیت میں حد کے ساتھ تعزیر بھی ہوتی ہے، جیسے کہ غیر محصن کا زنا کرنا، تو اس کو حد بھی لگائی جاتی ہے، اور امام کو سیاسۃً اور تعزیرًا شہر بدر کرنے کا بھی اختیار ہے، جیسا کہ مطلب فی الکلام علی السیاسۃ میں گذرا، چنانچہ امام احمدؒ نے روایت بیان کی ہے کہ نجاشی شاعر (قیس بن عمرو بن مالک) کو حضرت علیؓ کے پاس لایا گیا، اس حال میں کہ اس نے رمضان المبارک کے مہینہ میں شراب پی تھی تو حضرت علیؓ نے اس کو اسّی کوڑے مارے پھر دوسرے دن مزید بیس کوڑے مارے، اور فتح القدیر میں ہے کہ آپؓ نے اس کو ۸۰ سے زائد بیس کوڑے (اسی وقت) مزید مارے، اس کے رمضان میں روزہ چھوڑنے کی وجہ سے، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے۔ اور پھر آپؓ نے اس کو فرمایا کہ ہم نے تجھے کوڑے لگائے ہیں اس لیے کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے خلاف جرأت کی ہے، اور تو نے رمضان میں روزہ نہیں رکھا، پس اس میں تعزیر ایک دوسری جہت سے ہے، نہ کہ حد کی جہت سے ہے۔ معلوم ہوا کہ کسی اور جہت سے حد کے ساتھ تعزیر بھی جمع ہوتی ہے۔

(وعزر كل مرتكب منكر أو مؤذي مسلم بغير حق بقول أو فعل) (در مع التنوير)

مطلب التعزير قد يكون بدون معصية

(قوله وعزر كل مرتكب منكر إلخ) هذا هو الأصل في وجوب التعزير

كما في البحر عن شرح الطحاوي.

وظاهره أن المراد حصر أسباب التعزير فيما ذكر مع أنه قد يكون بدون معصية كتعزير الصبي والمتهم كما يأتي وكنفي من خيف منه فتنة بجماله مثلا، كما مر في نفي عمر - رضي الله تعالى عنه - نصر بن حجاج.

وذكر في البحر أن الحاصل وجوبه بإجماع الأمة لكل مرتكب معصية ليس فيها حد مقدر كنظر محرم ومس محرم وخلوة محرمة وأكل ربا ظاهر. اهـ. قلت: وهذه الكلية غير منعكسة؛ لأنه قد يكون في معصية فيها حد كزنا غير المحصن فإنه يجلد حدا وللإمام نفيه سياسة وتعزيرا كما مر في بابه. وروى أحمد أن النجاشي الشاعر جيء به إلى علي - رضي الله تعالى عنه - وقد شرب الخمر في رمضان فضربه ثمانين ثم ضربه من الغد عشرين، لكن ذكر في الفتح أنه ضربه العشرين فوق الثمانين لفطره في رمضان كما جاء في رواية أخرى أنه قال له: ضربناك العشرين بجراءتك على الله وإفطارك في رمضان اهـ فالتعزير فيه من جهة أخرى غير جهة الحد (رد المحتار: ١٢/٢٢٧)

(١١) مطلب في الجرح المجرد

جرح مجرد کیا ہے ؟

درمع التنویر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کو 'یا فاسق' کہہ کر گالی دی تو تعزیر لگائی جائے گی، پھر اگر قاذف شخص اپنے اوپر سے تعزیر ساقط کرنے کے لیے مجرد طور پر-اس کے سبب کو بیان کئے بغیر-قذف کو بینہ سے ثابت کرنا چاہے تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا، اور اگر کسی مسلمان کو یا زانی کہہ کر گالی دی تو حد لگائی جائے گی پھر قاذف شخص اپنے اوپر سے حد کو ساقط کرنے کے لیے بینہ سے اس کو ثابت کرے تو اس کا بینہ سنا جائے گا۔

مسئلۂ مذکور میں علامہ حصکفی نے فسق (جرح) مجرد کی وضاحت بلا بیان

سببه سے فرمائی ہے، یعنی فسق کے سبب کو بیان کئے بغیر مجرد طور پر فسق ثابت کرنا جرح مجرد پر بینہ پیش کرنا ہے، اور اس قید سے فسق (جرح) مرکب (غیر مجرد) سے احتراز ہے، یعنی فسق غیر مجرد کو ثابت کرنا چاہے تو اس کے بینہ سنے جائیں گے۔ مثلاً وہ فسق کا سبب بھی بیان کرے کہ اس مقذوف نے اجنبیہ کو بوسہ دیا تھا، اس سبب سے فاسق ہے، اور اس کو بینہ سے ثابت کرنا چاہے تو بینہ سنا جائے گا، اور بینہ معتبر ہو تو 'یا **فاسق**' کہنے سے جو تعزیر واجب ہوئی تھی وہ ساقط ہو جائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مسئلۂ مذکور میں علامہ حصکفی نے تقبیل اجنبیہ کا سبب ذکر کرنے سے جرح کو مجرد سے خارج کر کے غیر مجرد (یا مرکب) میں شامل کر دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ بلا سبب فقط '**یا فاسق**' کہنا اور کسی سبب کے بجائے فقط فسق پر گواہ پیش کرنا جرح مجرد ہے، اور جرح مجرد پر گواہ پیش کرنا ہے، جو قبول نہ ہوں گے اور فسق کا سبب (تقبیل اجنبیہ) کو ذکر کرنا اور تقبیل اجنبیہ کو ثابت کرنے کے لیے گواہ پیش کرنا جرح غیر مجرد (مرکب) ہے اور جرح غیر مجرد پر گواہ پیش کرنا ہے، جو قبول ہوں گے۔

پھر علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ مجرد اور غیر مجرد کی وضاحت میں جو تفصیل کتاب الشہادۃ میں مذکور ہے وہ اس کے برخلاف ہے، اور کتاب الشہادۃ میں جرح مجرد اور غیر مجرد کی تفصیل اس طرح مذکور ہے:

فقہاء نے کتاب الشہادۃ میں لکھا ہے کہ ایسی جرح (الزام فسق) پر گواہ قبول نہ ہوں گے جو حق اللہ یا حق العبد سے مجرد ہو یعنی جس الزام فسق سے ایسا حق اللہ یا حق العبد فوت نہ ہوتا ہو جس کو قضائے قاضی سے طلب کیا جائے، تو یہ جرح مجرد ہے مثلاً

مدعی علیہ مدعی کے گواہوں کے خلاف یہ گواہی دے کہ وہ فاسق ہیں یا زانی ہیں یا سود خور ہیں یا شرابی ہیں یا مدعی کے گواہوں کے بارے میں گواہی دے کہ وہ ان کے سامنے اس گواہی کے جھوٹے ہونے کا اقرار کر چکے ہیں؛ یہ سب صورتیں جرح مجرد کی ہیں۔

اور اگر مدعی علیہ کی طرف سے جرح مرکب پر گواہی پیش کی جائے تو قبول کی جائے گی یعنی ایسی جرح (الزام فسق) پر گواہی قبول کی جائے گی جس سے حق اللہ یا حق العبد فوت ہوتا ہو اور اس کو قضائے قاضی سے بھی طلب کیا جا سکے، مثلا یہ کہا کہ یقینی طور پر مدعی کے گواہوں نے زنا کیا ہے اور وہ زنا کے ساتھ متصف ہیں یا انہوں نے شراب پی ہے یا انہوں نے مجھ سے اتنا مال چوری کیا ہے اور ابھی زیادہ وقت بھی نہیں گذرا ہے یا میں نے اتنے مال کے عوض ان سے صلح کی ہے اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف باطل گواہی نہ دیں گے اور اب میں ان سے مال کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہوں؛ تو ان تمام صورتوں میں حق اللہ یا حق العبد کا اثبات ہے، حق اللہ کا اثبات حد کے ذریعہ اور حق العبد کا اثبات مال کے ذریعہ ہے، لہذا یہ جرحِ مرکب ہے۔ بر خلاف پہلی والی صورت (جرح مجرد) میں، کیوں کہ اس میں کوئی ایسے فعل کا اثبات نہیں تھا جو حد یا مال کو واجب کرنے والا تھا بلکہ پہلی صورت میں جرح کا خلاصہ یہ تھا کہ ان لوگوں کی عادت زنا کرنا یا دوسری چیزیں کرنا ہے تو یہ جرح مجرد ہوا۔

اور کتاب الشہادۃ میں صاحب قنیہ فرماتے ہیں کہ جرح مجرد پر شہادت پیش کر کے کسی کو فاسق قرار دینا صحیح نہیں بلکہ جرح پر شہادت تب صحیح ہوتی ہے جب کسی کو ایسے الزام سے فاسق قرار دیا جائے جس میں خصومت صحیح ہوتی ہو (یعنی جس میں حق

العبد کا اثبات وطلب ہو یا حق اللہ کا ہو۔ جیسے کہ مدعی کے گواہوں پر جرح کرنا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کتاب الشہادۃ کی مذکور عبارتوں سے معلوم ہوا کہ در مع التنویر میں جس جرح کا سبب تقبیلِ اجنبیہ بیان ہوا ہے وہ بھی جرح مجرد ہے، کیوں کہ یہ جرح کسی ایسے الزام فسق کے ضمن میں نہیں ہے جس میں خصومت صحیح ہو۔

پھر مزید علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خود علامہ تمرتاشی کی عبارت سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ ایسی جرح کو وہ جرح مجرد ہی مانتے ہیں، چنانچہ منح الغفار میں کتاب الشہادات میں جرح مجرد کی تفصیل سابق میں مذکور تفصیل اور مثالوں کے مطابق فرمائی ہے، (**أنتم فسقة أو زناة أو أكلة الربو أو شربة الخمر أو على إقرارهم أنهم شهدوا بزور۔ الخ**) اوراس تعریف پر انہوں نے خود اعتراض کر کے جواب دیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ ایسی جرح کو بیان سبب کے باوجود وہ جرح مجرد ہی مانتے ہیں، چنانچہ مذکور مثالوں پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جھوٹی شہادت قابل تعزیر جرم ہے۔ جو حق اللہ کے قبیل سے ہے، پس اگر مدعی کے گواہوں پر مدعیٰ علیہ شہادتِ زور کی جرح کر کے اس پر بینہ پیش کرے تو گو یا وہ خصومت کے ضمن میں حق اللہ کے اثبات کا مطالبہ کرتا ہے، اس لیے یہ مثال جرح مجرد کی نہ ہونی چاہئے؛ بلکہ جرح مرکب کی ہونی چاہئے، پھر علامہ تمرتاشی خود جواب دیتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ جرح مجرد وغیر مجرد کی تعریف میں حق اللہ سے فقہاء کی مراد حد ہے، تعزیر والا حق اللہ مراد نہیں اور ایسا اس لیے کہ تعزیر توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے، حد ساقط نہیں ہوتی، پس تعزیر میں توبہ کے بعد یا اس کے احتمال کے پیش نظر خصومت کرنا اور قاضی کے ذریعہ مقذوف یا مجروح پر اس کا الزام ممکن نہیں، لہٰذا موجب تعزیر جرح اور اس کا بیانِ سبب اور بینہ بھی قاضی کے یہاں مفید نہیں اس لیے وہ جرح مجرد ہی رہے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ دونوں باب (شہادت اور تعزیر) میں جرح مجرد وغیر مجرد کی تعریف وحقیقت میں فرق کیا جائے گا، تعزیر کے باب میں جرح مجرد وہ الزامِ فسق ہے جس کا سبب بیان نہ ہوا ہو اور غیر مجرد وہ ہے جس کا ایسا سبب بیان کیا جائے جو کوئی حق اللہ حد یا تعزیر کو یا حق العبد کو واجب کرنے والا ہو جب کہ باب الشہادت میں جرح مجرد ایسا الزام فسق ہے جس سے مقذوف پر کوئی حد یا حق العبد واجب نہ ہو اور غیر مجرد ایسا الزام فسق ہے جو حق اللہ یا حق العبد کی طلب کی خصومت کے ضمن میں کسی پر لگایا جائے۔

دونوں باب کے اعتبار سے جرح کی تعریف اس لیے الگ ہوگی کہ باب التعزیر میں قاذف کا مقصد بینہ پیش کرنے سے خود سے تعزیر کو ساقط کرنا ہے اور اس کے لیے وہ ایسے بینہ پیش کرتا ہے جس سے اس کی تصدیق ہو کہ وہ فلاں کو 'یافاسق' کہنے میں سچا ہے، قاذف کا مقصد اصالۃً یہ نہیں ہوتا کہ بینہ پیش کر کے فلاں کو فاسق ثابت کرے اور اسی لیے قاذف پر اور گواہوں پر ضروری ہے کہ موجبِ فسق سبب کو بیان کرے، مجرد طور پر فسق ثابت کرنا کافی نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ گواہوں نے کسی ایسے امر کو جو موجبِ فسق نہ ہو موجب فسق (مفسق) سمجھ لیا اور پھر فسق کی گواہی دیتے ہو، پس ضروری ہوگا کہ وہ سبب کو بھی بیان کریں۔

اور باب الشہادۃ میں قاذف اور جارح کا مقصد اصالۃً گواہوں کا فسق ثابت کرنا ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ مدعی کے گواہوں کے متعلق قاضی اولا تزکیہ کر لیتا ہے کہ وہ عادل ہیں پھر بھی اس کے بعد خصم یعنی مدعی علیہ جرح کرے تو اس کا مقصد اصالۃً ہی ان کو فاسق قرار دینا ہوتا ہے، تاکہ اس طرح ان کی گواہی **الجرح مقدم علی التعدیل** کے قاعدہ کے مطابق ساقط ہو جائے اور اصالۃً کسی کے فسق کو ثابت

کرنا اظہارِ فاحشہ ہے، اور اظہار فاحشہ بذات خود فسق کا فعل ہے، اسی لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ مدعی کے گواہوں کو مدعی علیہ فاسق کہے اور اس پر گواہ پیش کرے تو یہ جرح کے شاہدین خود ہی اظہار فاحشہ کی وجہ سے فاسق قرار پائیں گے اور ان کی گواہی قبول نہ ہوگی، سوائے یہ کہ ان کا یہ اظہارِ فاحشہ کسی ایسے حق کو ثابت کرنے کے لیے ہو جس میں خصومت صحیح ہوتی ہو؛ پس اس صورت میں اظہارِ فاحشہ مقصود نہ ہوگا، بلکہ اثباتِ حق کی خصومت مقصود ہوگی اور اظہار فاحشہ ضمناً ہوگا، لہٰذا یہ جرح اور شہود قابل سماع ہوں گے اور جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے کہ موجبِ تعزیر فسق توبہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے اس میں اثبات حق کی خصومت ممکن نہیں، اس لیے ایسی جرح اور بینہ اصالۃً اظہارِ فاحشہ کے لیے ہوں گے جو خود شہود کے لیے موجب فسق ہے، لہٰذا قابل سماع نہ ہوں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہوا کہ موجبِ تعزیر الزامِ فسق باب الشہادت میں جرح مجرد ہے جب کہ باب التعزیر میں ایسا نہیں، اس لیے باب التعزیر میں بیان سبب کے ساتھ اس کو سنا جائے گا اور ہماری اس تفصیل پر فقہاء کی یہ تصریح بھی دلالت کرتی ہے کہ باب شہادت میں بھی جرح مجرد اس صورت میں قبول نہ ہوگی جب کہ وہ جہرًا ہو؛ کیوں کہ وہ اثبات حق کی خصومت کے بغیر ہونے کی وجہ سے اصالۃً اظہارِ فاحشہ ہے، پس اگر یہ جرح اور شہادت سرًّا ہو تو قبول ہوگی، کیوں کہ اس میں اظہار فاحشہ نہیں ہے، اس طرح فقہاء کی یہ تصریح بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ جرح مجرد تعدیل کے بعد قبول نہ ہوگی، جیسا کہ مصنف نے باب شہادت میں ذکر فرمایا ہے اور تعدیل سے قبل ہو تو جرح مجرد بھی سنی جائے گی اور قبل التعدیل جرح مجرد کا سننا اس لیے درست ہے کہ اس میں مدعی کے گواہوں کے فسق کی خبر دی جاتی

ہے، تا کہ اس کی روشنی میں قاضی ان گواہوں کی شہادت قبول نہ کرے اور اسی لیے ایسی جرح مجرد قبل التعدیل سرًّا ایک آدمی کی طرف سے ہوتو بھی مسموع ہوتی ہے، پس جرح مجرد شہادت کے درجے میں ہوتی تو ایک آدمی کی طرف سے نہ سنی جاتی اور اسی وجہ سے ایسی جرح مجرد کے بعد بھی قاضی کے سامنے گواہوں کی عدالت ثابت ہو تو ان کی گواہی معتبر ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ سرّا کی گئی جرح مجرد شہادت ہوتی تو اس سے گواہوں کا فسق ثابت ہونے سے وہ حد عدالت سے ساقط ہو جاتے اور کبھی ان کی گواہی قابل اعتبار نہ ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرًّا کی جانے والی جرح مجرد کی حیثیت اخبار کی ہے شہادت کی نہیں، اس لیے وہ سنی جائے گی اور یہ ایک طرح قاضی کی طرف سے گواہوں کے تزکیہ کے حکم میں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ باب شہادت میں جرح مجرد اگر بطور شہادت ہو، علانیہ ہو تعدیل کے بعد (اور حد یا حق العبد کی خصومت کے ضمن میں نہ ہو) تو نہیں سنی جائے گی ورنہ سنی جائے گی جب کہ باب تعزیر میں بیان سبب کے ساتھ سنی جائے گی اور فقط بیان سبب سے ہی وہ جرح مجرد سے خارج ہو کر جرح غیر مجرد بن جائے گی، اور مسموع ہوگی۔

وبقذف: أي بشتم (مسلم) ما (بيا فاسق إلا أن يكون معلوم الفسق) كمكاس مثلا أو علم القاضي بفسقه لأن الشين قد ألحقه هو بنفسه قبل قول القائل فتح (فإن أراد القاذف) إثباته بالبينة (مجردا) بلا بيان سببه. (لا تسمع: ولو قال يا زاني وأراد إثباته تسمع) لثبوت الحد بخلاف الأول، (درمع التنوير)

(قوله بلا بيان سببه) مثل أنه فاسق، وهذا تفسير لقوله مجردا. واحترز به عما لو بين سببا شرعيا كتقبيل أجنبية كما ذكره بعد.

مطلب في الجرح المجرد

قلت: وهذا مخالف لما ذكروه في الشهادات من أن الشهادة لا تقبل على جرح مجرد عن إثبات حق لله تعالى أو للعبد، مثل أن يشهدوا على شهود المدعي بأنهم فسقة أو زناة أو أكلة الربا أو شربة الخمر أو على إقرارهم أنهم شهدوا بزور، وتقبل لو شهدوا على الجرح المركب مثل أنهم زنوا ووصفوا الزنا أو شربوا الخمر أو سرقوا مني كذا ولم يتقادم العهد، أو أني صالحتهم بكذا من المال على أن لا يشهدوا علي بالباطل وأطلب رد المال منهم ففي هذا إثبات حق لله تعالى وهو الحد، أو إثبات حق العبد وهو المال، بخلاف ما قبله؛ لأنه ليس فيه إثبات فعل خاص موجب للحد، بل غايته أن عادتهم فعل الزنا أو نحوه فهو جرح مجرد. وقد قال في القنية هنا: إن الشهادة على الجرح المجرد لا تصح بل تصح إذا ثبت فسقه في ضمن ما تصح فيه الخصومة كجرح الشهود اهـ. فهذا يفيد أن ما بين سببه كتقبيل أجنبية مثلا جرح مجرد؛ لأنه ليس في ضمن ما تصح فيه الخصومة، ولهذا أورد المصنف وغيره هناك أن إقرارهم بشهادة الزور موجب للتعزير وهو من حقوقه تعالى.

وأجاب بأن الظاهر بأن مرادهم بحقه تعالى الحد لا التعزير؛ لأنه يسقط بالتوبة، فليس في وسع القاضي إلزامه به، بخلاف الحد فإنه لا يسقط بها. قلت: والتحقيق أنه يفرق بين البابين بأن المراد بالمجرد هنا ما لم يبين سببه وغير المجرد ما بين له سبب موجب لحق الله تعالى من حد أو تعزير أو لحق العبد، والمراد بالمجرد في باب الشهادة ما لم يوجب حدا أو حق عبد، وغير المجرد ما ثبت في ضمن ما تصح فيه الخصومة من حق لله تعالى أو للعبد. ووجه الفرق أن المقصود هنا إسقاط التعزير عن القاذف بإثبات ما يوجب صدقه لا إثبات فسق المقذوف ابتداء فلذا اكتفي ببيان السبب الموجب لفسقه، ولم يكتف بالمجرد عنه لاحتمال ظن الشاهدين ما ليس بموجب للفسق مفسقا.

وأما في باب الشهادة فإن المقصود إثبات فسق الشاهد ابتداء؛ لأن القاضي يبحث أولا عن عدالته ليقبل شهادته، فإذا برهن الخصم على

جرحه كان المقصود إثبات فسقه لتسقط عدالته؛ لأن الجرح مقدم على التعديل وإثبات الفسق مقصودا إظهار الفاحشة. وقد قالوا: إنه مفسق لشهود الجرح فلا تقبل شهادتهم إلا إذا كان في ضمن إثبات حق تصح فيه الخصومة؛ لأنه لم يصر مقصودا بإظهار الفاحشة بل يثبت ضمنا، ولا يدخل في الحق هنا التعزير لما مر عن المصنف: فالحاصل أن ما يوجب التعزير جرح مجرد في باب الشهادة لا هنا فيقبل هنا بعد بيان سببه لا هناك لما علمت ويدل على ما قلنا ما صرحوا به هناك من أن الجرح المجرد إنما لا يقبل لو كان جهرا؛ لأنه إظهار للفاحشة، أما لو كان سرا فإنه يقبل، وكذا ما صرحوا به أيضا من أنه لا يقبل إذا كان بعد التعديل كما اعتمده المصنف ومشى عليه هناك، فلو كان قبله قبل.

والظاهر أن علة قبوله قبله أنه يكون خبرا بفسق الشهود لئلا يقبل القاضي شهادتهم، ولذا يقبل الجرح سرا من واحد، ولو كان شهادة لم يقبل ولهذا لو عدلوا بعد الجرح تثبت عدالتهم وتقبل شهادتهم، ولو كان الجرح سرا شهادة مقبولة لسقطوا عن حيز الشهادة ولم يبق لهم مجال التعديل، فثبت أنه إخبار لا شهادة، ونظيره سؤال القاضي المزكين عن الشهود فصار الحاصل أن الجرح المجرد لا يقبل في باب الشهادة إذا كان على وجه الشهادة جهرا بعد التعديل وإلا قبل. وأما في باب التعزير فإنه يقبل بعد بيان سببه ويخرج بذلك عن كونه مجردا. (رد المحتار: ۱۲/۲۳۴)

(۱۲) مطلب فيما لو شتم رجلا بألفاظ متعددة

ایک آدمی کو مختلف الفاظ سے گالی دینے کی سزا

درمع التنویر میں تعزیر کی حقیقت بیان کرتے ہوئے قاعدہ مذکور ہے کہ تعزیر ایسا حق ہے جس میں حق العبد غالب ہے اور حق اللہ مغلوب ہے، اور حق العبد ہونے کے اعتبار سے ہی صاحبِ حق مستحق تعزیر کو بری کرسکتا ہے اور معاف کرسکتا ہے، اور تکفیل بھی درست ہے یعنی مشتوم کے بینہ پیش کرنے (تین دن) تک کے لیے شاتم

سے کفیل بالنفس کا مطالبہ کرنا۔

مطلب میں علامہ شامیؒ نے تعزیر کے حق العبد ہونے کے اعتبار سے ایک اور حکم کی تفریع ذکر فرمائی ہے کہ حقوق العباد میں تداخل نہیں ہوتا، اس اعتبار سے تعددِ شتم سے تعزیر بھی متعدد ہوگی، تداخل نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامیؒ نے ابن المصنف کی بعینہ وہ عبارت ذکر کی ہے جو ابن المصنف (علامہ تمرتاشی کے بیٹے) نے الاشباہ کے اپنے حواشی پر تحریر فرمائی ہے، کہ تعزیر کے حق العبد ہونے سے اس پیش آمدہ فتوی کا حکم اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ایسے بہت سے الفاظ کے ساتھ گالیاں دیں جو تعزیر کو واجب کرنے والی ہیں تو اسے ہر گالی کی بناء پر تعزیر لگائی جائے گی، کیوں کہ حقوق العباد کی سزاؤں میں تداخل نہیں ہوتا ہے، برخلاف حدود کے کہ اس میں تداخل ہوجاتا ہے۔ اور ابن المصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس کے متعلق کسی کی صراحت نہیں دیکھی لیکن فقہاء کے کلام سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ حق العبد کی تعزیر میں تداخل نہیں ہوتا ہے، برخلاف حدود کے کہ اس میں تداخل ہوجاتا ہے، ہاں وہ تعزیر جس میں حق اللہ ہو تو اس میں مناسب ہے کہ تداخل کا قول ہو اور یہ اصل بحث ان کے والد صاحب علامہ تمرتاشی نے منح میں ذکر فرمائی ہے اور شارحؒ نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر فرماتے ہیں کہ اس بحث کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے پوری جماعت کو ایک لفظ سے گالی دی یا متعدد الفاظ کے ذریعہ گالیاں دیں، مثلا کہا کہ (أأنتم فسقة) تم سب فاسق ہو؛ تو ان میں بھی تداخل نہ ہوگا، کیوں کہ حق العبد ہے اور ہر فرد کی جانب سے اس کو تعزیر لگائی جائے گی، برخلاف حد قذف کے کہ اس میں تمام کی جانب سے ایک ہی مرتبہ حد لگائی جائے گی۔

(وهو) أي التعزير (حق العبد) غالب فيه (فيجوز فيه الإبراء والعفو) والتكفيل زيلعي، الخ (درمع التنوير)

مطلب فيما لو شتم رجلا بألفاظ متعددة

[تنبيه] ذكر ابن المصنف في حواشيه على الأشباه أنه يؤخذ من كونه حق عبد جواب حادثة الفتوى: هي أن رجلا شتم آخر بألفاظ متعددة من ألفاظ الشتم الموجب للتعزير، وهو أنه يعزر لكل واحد منها؛ لأن حقوق العباد لا تداخل فيها، بخلاف الحدود ولم أر من صرح به، لكن كلامهم يفيده، نعم التعزير الذي هو حق الله تعالى ينبغي القول فيه بالتداخل. اهـ. وأصل البحث لوالده المصنف وجزم به الشارح كما مر قبيل هذا الباب. قلت: ومقتضى هذا تعدده أيضا لو شتم جماعة بلفظ واحد مثل أنتم فسقة أو بألفاظ، بخلاف حد القذف كما مر هناك (رد المحتار: ۱۲/ ۲۵۲)

(۱۳) مطلب في تعذير المتهم

متہم شخص کو تعزیر کرنے (سزا دینے) کا حکم

درمع التنویر میں مسئلہ مذکور ہے کہ قاضی کو متہم آدمی کی تعزیر کرنے کا اختیار ہے، اگر چہ آدمی پر وہ تہمت ثابت نہ ہوئی ہو۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں دو باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) تہمت کی بنیاد پر جرم ثابت ہوئے بغیر بھی کسی کو سزا دی جا سکتی ہے۔

(۲) ثبوتِ تہمت کا معیار کیا ہے؟

چنانچہ بحر وغیرہ کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ بحر وغیرہ میں کتاب الکفالہ میں مذکور ہے کہ تہمت دو مستور الحال یا ایک عادل کی گواہی سے ثابت ہوتی ہے، اس سے کم سے نہیں۔ پس اگر حاکم وقت کے پاس ایک مستور الحال اور ایک فاسق آدمی نے کسی فسادی شخص کے متعلق گواہی دی تو حاکم کے لیے اس فسادی شخص کو قید کرنا

درست نہیں ہے، برخلاف جب کہ ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمی گواہی دے تو حاکم وقت کے لیے اس فسادی شخص کو قید کرنا ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ کے بقول متہم آدمی فساد پھیلانے کے متعلق مشہور ہو تو اس میں قاضی کا علم بھی کافی ہوگا، اور قاضی اس کو تعزیر کر سکتا ہے، جیسا کہ شارح کا کلام اس کا فائدہ دیتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے مذکور قاعدہ کی تائید میں ابن القیم جوزیؒ کی ایک تفصیلی عبارت شیخ محمد بن دَدَہ آفندی کی کتاب السیاسۃ والاحکام کے حوالے سے نقل فرمائی ہے کہ ابن قیم جوزی حنبلی فرماتے ہیں کہ میں ائمۂ مسلمین میں سے کسی کو نہیں جانتا جو یہ کہتا ہو کہ ایسے مدعی علیہ پر جو فساد پھیلانے میں مشہور ہو، کوئی دعوی کیا جائے اور مدعی کے پاس گواہ نہ ہو تو اس مدعی علیہ سے حلف لیا جائے گا اور وہ قسم کھالے تو بغیر قید کیے ہوئے اسے چھوڑ دیا جائے گا، ایسے مدعی علیہ کو حلف لے کر چھوڑ دینا ائمۂ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں ہے اور نہ ان کے سوا کسی امام کا مذہب ہے، اور اگر ہم ایسے فسادی مدعی علیہ لوگوں سے حلف لے کر ان کو چھوڑ دیں باوجود یہ کہ ہم ان کو جانتے ہیں کہ یہ زمین میں فساد پھیلانے اور کثرت سے چوریاں کرنے میں مشہور ہیں اور پھر ہم یہ جواب دیں کہ ہم ان کو دو عادل گواہوں کی شہادت سے ہی پکڑیں گے تو یہ سیاستِ شرعیہ کے مخالف ہوگا اور جس نے بھی یہ گمان کیا کہ شریعت کا حکم یہی ہے کہ گواہ نہ ہو تو قسم لے کر اسے چھوڑ دینا ہے، تو یہ اس کی فاحش غلطی ہے؛ کیوں کہ اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نصوص اور اجماع امت موجود ہے، اور ایسی فاحش غلطی کی وجہ سے والیوں (حکمران) کو شرع کی مخالف پر جرأت ہوگئی ہے، اور وہ یہ گمان کرتے ہیں کہ سیاستِ شرعیہ، سیاستِ خلق اور امت کی مصلحت سے قاصر ہے،

چنانچہ پھر وہ حدود اللہ سے زیادتی کرتے ہیں اور سیاست کے نام پر ظلم اور بدعت کی ایسے انواع ایجاد کی ہیں جو شریعت کی حدود سے خارج ہیں اور علماء کی یہ تشریح موجود ہے کہ جو چوری سے متہم ہوا سے سیاسۃً مارنا درست ہے اور اسی کے متعلق زیلعی نے وضاحت کی ہے کہ جو کتاب السرقہ میں مطلب فی جواز ضرب السارق حتی یقر میں آئے گی، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قاضی کو بھی سیاسۃً کوئی حکم دینے کی اجازت ہے، اور یہ صرف امام المسلمین کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے، جیسا کہ مطلب فی الکلام علی السیاسۃ میں گذرا۔

فيه من الكفالة معزيا للبحر وغيره: للقاضي تعزير المتهم وإن لم يثبت عليه، (درمع التنوير)

مطلب في تعزير المتهم

(قوله للقاضي تعزير المتهم) ذكروا في كتاب الكفالة أن التهمة تثبت بشهادة مستورين أو واحد عدل، فظاهره أنه لو شهد عند الحاكم واحد مستور وفاسق بفساد شخص ليس للحاكم حبسه، بخلاف ما إذا كان عدلا أو مستورين فإن له حبسه بحر. قلت: ومثله ما لو كان المتهم مشهورا بالفساد فيكفي فيه علم القاضي كما أفاده كلام الشارح. وفي رسالة دده أفندي في السياسة عن الحافظ ابن قيم الجوزية الحنبلي: ما علمت أحدا من أئمة المسلمين يقول إن هذا المدعى عليه بهذه الدعوى وما أشبهها يحلف ويرسل بلا حبس، وليس تحليفه وإرساله مذهبا لأحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم ولو حلفنا كل واحد منهم وأطلقناه مع العلم باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقلنا لا نأخذه إلا بشاهدي عدل كان مخالفا للسياسة الشرعية. ومن ظن أن الشرع تحليفه وإرساله فقد غلط غلطا فاحشا، لنصوص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولإجماع الأئمة، ولأجل هذا الغلط الفاحش تجرأ الولاة على مخالفة الشرع وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة على سياسة الخلق ومصلحة الأمة، فتعدوا حدود الله

تعالى وخرجوا من الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع في السياسة على وجه لا يجوز، وتمامه فيها.

وفي هذا تصريح بأن ضرب المتهم بسرقة من السياسة، وبه صرح الزيلعي أيضا كما سيأتي في السرقة. وبه علم أن للقاضي فعل السياسة ولا يختص بالإمام كما قدمناه في حد الزنا مع تعريف السياسة (رد المحتار: ۱۲/۲۵۷)

(۱۴) مطلب فيما إذا ارتحل إلى غير مذهبه

دوسرا مسلک اختیار کرنے والے مقلد کا حکم

(۱۵) مطلب العامي لا مذهب له

عامی کا کوئی مذہب نہیں

علامہ حصکفیؒ نے تقلید کے متعلق ایک حکم ذکر فرمایا ہے کہ کوئی آدمی ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہو، مثلاً مذہبِ احناف سے شوافع کے مذہب کی طرف منتقل ہو تو اسے تعزیر کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں دو باتیں بیان فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) کیا مطلقاً دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے پر تعزیر لگائی جائے گی؟

(۲) اگر کسی نے مذہبِ معین کو اختیار کیا تو کیا وہ تمام مسائل میں اسی مذہب معین کی تقلید کرے گا؟

(۱) کیا مطلقاً دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے پر تعزیر لگائی جائے گی؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نہیں، اگر کسی اچھی غرض سے دوسرا مذہب اختیار کیا تو تعزیر نہیں لگائی جائے گی اور اگر کوئی معتبر غرض نہ ہو تو تعزیر لگائی جائے گی، اس کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے فتاوی تاتارخانیہ کے حوالے سے ایک واقعہ ذکر فرمایا

ہے کہ ایک حنفی شخص نے شیخ ابو بکر الجوز جانی کے عہد میں اصحاب الحدیث میں سے ایک آدمی کے پاس اس کی بیٹی کے لیے پیغام نکاح بھیجا تو اس نے انکار کر دیا اور ایک شرط رکھی کہ اگر وہ اپنا مذہب چھوڑ دے اور امام کے پیچھے قراءت کرے اور رکوع وغیرہ میں جھکتے وقت رفع یدین کرے وغیرہ؛ تو وہ بیٹی نکاح میں دے گا، حنفی نے اس شرط کو قبول کر لیا اور اس نے اس آدمی کی بیٹی سے شادی کر لی، شیخ ابو بکر الجوز جانی سے اس کے متعلق سوال پوچھا گیا تو انہوں نے اپنا سر جھکا لیا اور جواب دیا کہ نکاح تو جائز ہے، لیکن مجھے اس شخص کے متعلق نزع کے وقت ایمان ضائع ہونے کا خوف ہے؛ کیوں کہ اس نے اپنے اس مذہب کو حقیر سمجھا جو اس کے نزدیک حق تھا اور اپنے اس مذہب کو ایک بدبودار مردار کی وجہ سے چھوڑ دیا۔

اور اگر کوئی آدمی اپنا مذہب ایسے اجتہاد کی وجہ سے ترک کر دے جو اس کے سامنے واضح ہوا ہو تو وہ قابل تعریف اور مستحق اجر ہے، لیکن کسی آدمی کا دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا کسی دنیوی غرض سے ہو یا اس کی لذت کے خاطر ہو تو مذموم ہے، وہ گنہگار ہے اور وہ تأدیب اور تعزیر کا مستحق ہے؛ کیوں کہ اس نے دین میں منکر کا ارتکاب کیا اور اپنے دین و مذہب کو حقیر سمجھا۔ ملخصًا۔

اور تاتارخانیہ میں ہی فتاوی نسفیہ سے منقول ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مذہب پر ثابت رہنا اولی اور بہتر ہے، اور مزید فرمایا کہ یہ قول اس قول کی بہ نسبت زیادہ نرم ہے جس میں تعزیر کی بات کہی گئی ہے، (حموی) اور محقق ابن ہمام کی تحریر کے آخر میں ہے کہ

آدمی جس مسئلہ میں کسی کی ایک بار تقلید کر لے، یعنی عمل کر لے، اس میں

بالاتفاق رجوع نہیں کرسکتا، آگے فرماتے ہیں کہ کیا وہ اس مسئلہ کے سوا دوسرے مسائل میں دوسرے کی تقلید کرسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں مختار مذہب یہی ہے کہ وہ دوسرے مسائل میں دوسرے کی تقلید کرسکتا ہے، کیوں کہ یہ قطعی اور یقینی بات ہے کہ لوگ ایک بار ایک سے فتوی طلب کرتے ہیں اور دوسری بار دوسرے مفتی سے فتوی طلب کرتے ہیں، یعنی وہ ایک مفتی کو لازم نہیں پکڑتے، یہ حکم اس شخص کا ہوا جس نے کسی ایک مذہب کی باقاعدہ تقلید اختیار نہیں کی ہے۔

(۲) اگر کسی نے مذہبِ معین کو اختیار کیا ہو تو کیا وہ تمام مسائل میں اسی مذہب معین کی تقلید کرے گا؟ جیسے کہ کسی نے امام ابوحنفیہ کے مذہب کو اختیار کیا تو کیا وہ تمام مسائل میں انہیں کے مذہب کو اختیار کرے گا؟ تو اس کے متعلق تین اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ ہاں وہ تمام مسائل میں اسی مذہب کو لازم پکڑے گا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں وہ تمام مسائل میں اسی مذہب کو لازم نہیں پکڑے گا۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا حکم سابق میں مذکور غیر ملتزم شخص کی طرح ہے، یعنی وہ اس حکم میں رجوع نہیں کرسکتا جس پر ایک بار تقلید کرتے ہوئے عمل کر چکا، اور دوسرے احکام میں دوسرا مذہب اختیار کرسکتا ہے اور غالب ظن یہی ہے؛ کیوں کہ اس شخص پر ایک امام کی تقلید واجب کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔

اس تیسرے قول کی تفسیر کرتے ہوئے شارح محقق ابن امیر حاج فرماتے ہیں کہ دلیل شرعی مجتہد کے اس قول پر عمل کرنے اور اس مسئلہ میں اس کی تقلید کرنے کا تقاضہ کرتی ہے، جس میں وہ اس کا محتاج ہو؛ کیوں کہ قرآن کریم میں فسئلوا اہل الذکر (النحل: ۴۳) (ترجمہ: پس تم اہل علم سے دریافت کرو) کا حکم ہے اور سوال کسی

معین حادثہ کے حکم کی طلب کے وقت کیا جاتا ہے، پس سوال کے وقت مجتہد کا جو قول ثابت ہو جائے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اور رہا ایک ہی مجتہد کا التزام کرنا تو دلیل سمعی سے یہ ثابت نہیں ہے کہ یہ التزام اس کو ملزم اور لازم ہو، ایسا تو فقط اللہ کے لیے کوئی نذر ماننے میں ہوتا ہے پس خواہ اس نے زبانی طور پر ایک مجتہد کی تقلید کا التزام کیا ہو جیسا کہ نذر میں التزام زبانی ہوتا ہے یا قلب سے التزام کیا ہو؛ بہر صورت یہ التزام اس باب میں اس شخص کے لیے ملزم نہ ہوگا۔

اور عدم التزام کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے زبانی کہہ بھی دیا کہ قلدت فلانًا فیما أفتی به من المسائل کہ فلاں مجتہد نے مسائل کے باب میں جو فتوے اور احکام بتائے ہیں، میں نے ان میں اس کی تقلید کی ہے، تو یہ فقط ایک وعدہ اور مستقبل میں ایسا کرنے کی تعلیق ہے۔ اس سے یہ التزام ضروری اور لازم نہیں ہو جاتا (التقریر: ۳/ ۴۴۷)

علامہ شامیؒ قلت کہہ کر فرماتے ہیں کہ فقہاء نے فرمایا کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں ہے بلکہ اس کا مذہب وہی ہے جو اس کے مفتی کا مذہب ہے اور شرح تحریر میں اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بیشک مذہب اس آدمی کا ہوتا ہے جس میں غور وفکر اور استدلال کی صلاحیت ہو اور اپنی طاقت کے مطابق مذاہب سے واقفیت رکھتا ہو یا مذہب اس آدمی کا ہوتا ہے جس نے اپنے مذہب کی فروعات کے متعلق کتابیں پڑھی ہو اور اپنے امام کے فتاوی اور ان کے اقوال جانتا ہو اور رہے ان کے علاوہ وہ حضرات جو کہتے ہو کہ میں حنفی یا میں شافعی ہوں وہ محض کہنے سے ایسے نہیں ہو جاتے ہیں جیسا کہ کسی کا یہ قول ہو ''أنا فقیہٌ'' (میں فقیہ ہوں) یا ''أنا نحویٌّ'' (میں نحوی ہوں)

تو وہ محض اپنے آپ کو فقیہ یا نحوی کہنے سے وہ فقیہ اور نحوی نہیں ہو جائے گا اسی طرح یہاں پے کہ محض اپنے آپ کو حنفی یا شافعی کہنے سے حنفی یا شافعی نہیں ہو جائے گا، اور اس کی مکمل بحث اس شرح کے آغاز میں مقدمہ میں ''مطلب العامی لا مذہب لہ'' میں گزر چکی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس بحث کو اس لیے طویل کیا تا کہ بعض جہلاء ان بعض مطلق عبارات سے دھوکہ میں مبتلا نہ ہو جائیں، جو کتابوں میں واقع ہے اور جن سے خلاف حقیقت وہم پیدا ہوتا ہے اور پھر وہ جہلاء ان عبارات کے بہانے ائمہ مجتہدین کی تنقیص کرتے ہیں پس علماء (اللہ ان کی حفاظت کرے) اس سے پاک ہیں کہ وہ امام شافعیؒ کے مذہب یا ان کے سوا کسی امام کے مذہب کی حقارت یا تذلیل کا ارادہ کریں بلکہ وہ ان عبارات کا اطلاق ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے سے روکنے کے لیے کرتے ہیں، اس ڈر سے کہ لوگ ائمہ مجتہدین کے مذہب کو کھیل نہ بنا دے، **نفعنا الله تعالى بهم و أماتنا على حبهم** اللہ تعالیٰ ہمیں ان سے نفع عطا فرمائے اور ہمیں ان کی محبت پر ہی موت عطا فرمائیں۔ (آمین)

ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر سراجية. (درمع التنوير)

مطلب فيما إذا ارتحل إلى غير مذهبه

(قوله ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر) أي إذا كان ارتحاله لا لغرض محمود شرعا، لما في التتارخانية: حكي أن رجلا من أصحاب أبي حنيفة خطب إلى رجل من أصحاب الحديث ابنته في عهد أبي بكر الجوزجاني فأبى إلا أن يترك مذهبه فيقرأ خلف الإمام، ويرفع يديه عند الانحطاط ونحو ذلك فأجابه فزوجه، فقال الشيخ بعد ما سئل عن هذه وأطرق رأسه: النكاح جائز

ولكن أخاف عليه أن يذهب إيمانه وقت النزع؛ لأنه استخف بمذهبه الذي هو حق عنده وتركه لأجل جيفة منتنة، ولو أن رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له كان محمودا مأجورا.

أما انتقال غيره من غير دليل بل لما يرغب من عرض الدنيا وشهوتها فهو المذموم الآثم المستوجب للتأديب والتعزير لارتكابه المنكر في الدين واستخفافه بدينه ومذهبه اهـ ملخصا.

وفيها عن الفتاوى النسفية: الثبات على مذهب أبي حنيفة خير وأولى، قال: وهذه الكلمة أقرب إلى الألفة اهـ: وفي آخر التحرير للمحقق ابن الهمام: مسألة لا يرجع فيما قلد فيه أي عمل به اتفاقا، وهل يقلد غيره في غيره؟ المختار نعم للقطع بأنهم كانوا يستفتون مرة واحدا ومرة غيره غير ملتزمين مفتيا واحدا فلو التزم مذهبا معينا كأبي حنيفة والشافعي، فقيل يلزم، وقيل لا، وقيل مثل من لم يلتزم، وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعا اهـ ملخصا قال شارحه المحقق ابن أمير الحاج: بل الدليل الشرعي اقتضى العمل بقول المجتهد وتقليده فيه فيما احتاج إليه وهو - {فاسألوا أهل الذكر} [النحل: ٤٣]- والسؤال إنما يتحقق عند طلب حكم الحادثة المعينة، فإذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به وأما التزامه فلم يثبت من السمع اعتباره ملزما إنما ذلك في النذر، ولا فرق في ذلك بين أن يلتزمه بلفظه أو بقلبه على أن قول القائل مثلا قلدت فلانا فيما أفتى به تعليق التقليد والوعد به ذكره المصنف. اهـ.

مطلب العامي لا مذهب له قلت: وأيضا قالوا العامي لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله في شرح التحرير بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله.

وأما غيره ممن قال أنا حنفي أو شافعي لم يصر كذلك بمجرد القول كقوله أنا فقيه أو نحوي اهـ وتقدم تمام ذلك في المقدمة أول هذا الشرح،

وإنما أطلنا في ذلك لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في الكتب من إطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد فيحملهم على تنقيص الأئمة المجتهدين، فإن العلماء حاشاهم الله تعالى أن يريدوا الازدراء بمذهب الشافعي أو غيره، بل يطلقون تلك العبارات بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين، نفعنا الله تعالى بهم، وأماتنا على حبهم آمين.(رد المحتار: ۲۷۲/۱۲)

(۱٦) مطلب ترجمة عصام بن يوسف

امام عصام بن یوسف کون ہیں؟

درمع التنویر میں ہے کہ چور کو چوری قبول کروانے کے لیے سزا دینے کا فتوی نہیں دیا جائے گا، کیوں کہ یہ ظلم وزیادتی ہے، اور تجنیس اور قہستانی نے علت بیان کرتے ہوئے اسے الواقعات کی طرف منسوب کیا ہے، کہ یہ خلاف شرع ہے اور اسی کے مثل السراجیہ میں ہے اور انہوں نے تجنیس سے امام عصام ابن یوسف سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے چور کے بارے میں پوچھا گیا جو چوری سے انکار کرتا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ بینہ نہ ہو تو اس سے قسم لی جائے گی اور بس! تو امیر نے تعجب سے فرمایا کہ چور اور اس سے قسم لی جائے گی؟ امیر نے کہا کہ کوڑا لاؤ اور اس کو دس کوڑے مارے، یہاں تک کے اس نے چوری کا اقرار کر لیا اور چوری کیا ہوا سامان لے آیا تو آپ نے فرمایا سبحان اللہ! میں نے کوئی ظلم اس سے زیادہ عدل کے مشابہ نہیں دیکھا، اور البزازیہ کے کتاب الاکراہ میں ہے کہ بعض مشائخ نے اکراہ کی حالت میں کئے ہوئے چور کے اقرار کو صحیح ہونے کا فتوی دیا ہے، اور حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ اقرار کروانے کے لیے چور کو مارنا درست ہے، جب تک ہڈی ظاہر نہ ہو اور مصنف نے ابن العز حنفی سے نقل کیا ہے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ حضور

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زبیر بن عوام ؓ کو بعض ان معاہدین کو سزا دینے کا حکم دیا جنہوں نے حیی بن اخطب کا خزانہ چھپا دیا، انہوں نے اس پر عمل کیا تو اس نے مال بتا دیا، مصنف فرماتے ہیں کہ اسی میں لوگوں کے لیے وسعت ہے اور اسی پر عمل ہے؛ ورنہ چوری پر تو شہادت انتہائی قلیل اور نادر امور میں سے ہے، پھر مصنف نے باب قطع الطریق کے آخر میں زیلعی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایسا کرنا سیاسۃً جائز ہے، اور مصنف نے منح میں اسے صاحب البحر اور ابن کمال کی اتباع کرتے ہوئے برقرار رکھا ہے، اور النہر میں یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں غلبۂ فساد کی وجہ سے اس پر اعتماد کرنا چاہیئے، اور جو تجنیس میں ہے یعنی چور کو سزا نہیں دی جائے گی، اسے ان کے زمانے پر محمول کیا جائے گا۔

ان مسائل میں امام عصام کا ذکر ہے اس لیے علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ان کا ترجمہ ذکر فرمایا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ عصام ابن یوسف وہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے اصحاب میں سے تھے، اور محمد ابن سماعہ اور ابن رستم اور ابو حفص بخاری کے ساتھیوں میں سے تھے آپ کا پورا نام عصام بن یوسف بن میمون بن قدامہ ابی عصمۃ البلخی ہے، آپ کی کنیت ابو عصمۃ تھی اور آپ عصام بن یوسف البلخی سے مشہور تھے، آپ کی وفات بلخ میں سن ہجری ۲۱۰ میں ہوئی۔

(و) السارق (لا يفتى بعقوبته) لأنه جور تجنيس، وعزاه القهستاني للواقعات معللا بأنه خلاف الشرع، ومثله في السراجية. ونقل عن التجنيس عن عصام أنه سئل عن سارق ينكر؟ فقال عليه اليمين، فقال الأمير سارق ويمين؟ هاتوا بالسوط،، فما ضربوه عشرة حتى أقر فأتى بالسرقة فقال: سبحان الله ما رأيت جورا أشبه بالعدل من هذا. وفي إكراه البزازية: من

المشايخ من أفتى بصحة إقراره بها مكرها. وعن الحسن: يحل ضربه حتى يقر ما لم يظهر العظم. ونقل المصنف عن ابن العز الحنفي: صح »أنه - عليه الصلاة والسلام - أمر الزبير بن العوام بتعذيب بعض المعاهدين حين كتم كنز حيي بن أخطب ففعل فدلهم على المال« قال وهو الذي يسع الناس وعليه العمل، وإلا فالشهادة على السرقات أندر الأمور. ثم نقل عن الزيلعي في آخر باب قطع الطريق جواز ذلك سياسة، وأقره المصنف تبعا للبحر وابن الكمال. زاد في النهر: وينبغي التعويل عليه في زماننا لغلبة الفساد، ويحمل ما في التجنيس على زمانهم، (در مع التنوير)

مطلب ترجمة عصام بن يوسف

(قوله عن عصام) هو عصام بن يوسف من أصحاب أبي يوسف ومحمد، ومن أقران محمد بن سماعة وابن رستم وأبي حفص البخاري (رد المحتار: ۱۲/ ۳۱۳)

(۱۷) مطلب في جواز ضرب السارق حتى يقر

چوری کا اقرار کروانے کے لیے چور کو مارنا

کتاب البزازیہ میں حسن بن زیاد سے منقول ہے کہ اقرار کروانے کے لیے چور کو مارنا درست ہے، جب تک ہڈی ظاہر نہ ہو۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں فرماتے ہیں کہ متن میں جو حسن بن زیاد کا کلام گذرا وہ ان کا اصل کلام نہیں ہے، بلکہ ان کے کلام سے ماخوذ ہے، پوری تفصیل بحر میں ہے کہ حسن بن زیاد سے پوچھا گیا کہ کیا چوری قبول کروانے کے لیے چور کو مارنا درست ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک گوشت نہ کاٹا جائے ہڈی ظاہر نہ ہوگی، اس سے زائد انہوں نے کچھ نہیں کہا۔ اور یہ ضرب المثل ہے یعنی جب تک سزا نہ دی جائے چوری ظاہر نہ ہوگی، چنانچہ شارح علامہ حصکفی کی عبارت میں کاتب سے یا ان

کے قلم سے عبارت ساقط ہوگئی ہے،اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کی دوسری کتاب المنتقی پر اس کی شرح میں انہوں نے حسن بن زیاد کی عبارت اس کے شروع صفحہ میں لکھی ہے،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مذکور عبارت حسن بن زیاد کے کلام کو غلط سمجھنے (سوءِفہم) کی بنیاد پر نہیں لکھا ہے، بلکہ انہوں نے پوری بات سمجھی ہے مگر یہاں نقل کرنے میں کچھ سہو ہوگیا ہے،یعنی حقیقت یہ نہیں ہے کہ انہوں نے حسن بن زیاد کی عبارت کو غلط سمجھا کہ چور کو اقرار کروانے کے لیے ہڈی نظر آنے تک مارنا درست ہے۔ کیوں کہ ہم نہیں سمجھتے کہ فاضل شارح حصکفی اس قدر بلید اور غبی ہوں گے جیسا کہ ان پر اعتراض کا خواہشمند شخص سمجھتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جس آدمی پر چوری کی تہمت یعنی الزام لگایا جائے تو اس کا کیا کیا جائے گا؟ ابن العز کی کتاب التنبیہ علی مشکلات الہدایہ میں ہے کہ وہ آدمی جو چوری وغیرہ کے ساتھ متہم ہو اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ:

اگر وہ نیکی اور خیر کے ساتھ معروف ومشہور ہو تو اس سے اقرار کا مطالبہ اور اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے،اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو اور ایسا متہم آدمی چوری سے انکار کرے تو کیا اس سے حلف لیا جائے گا یا نہیں؟ تو اس بارے میں دونوں طرح کے قول ہیں اور تیسرا قول تو یہ ہے کہ تہمت لگانے والے کو تعزیر لگائی جائے گی۔

اور اگر چوری کے ساتھ متہم آدمی مجہول الحال ہو تو اس کا معاملہ پتا چلنے تک اس کو قید کر لیا جائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ ایک ماہ تک قید کر لیا جائے گا،اور ایک قول یہ ہے کہ قاضی کی صوابدید پر موقوف ہے۔

اور اگر چوری کے ساتھ متہم آدمی فسق و فجور کے ساتھ مشہور ہو تو اس کے

بارے میں تین قول ہیں: (۱) اسے قاضی اور والی دونوں مار سکتے ہیں۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اسے والی مار سکتا ہے، قاضی نہیں مار سکتا۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اسے قاضی اور والی دونوں نہیں مار سکتے ہیں، حالانکہ صحیح روایت میں ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے زبیر بن عوام کو حکم فرمایا کہ وہ اس معاہد کو سزا دیں، جسنے اس مال کے بارے میں صحیح صورت حال کو چھپائی جس مال پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو نگران بنایا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ حیی ابن اخطب کا خزانہ کہاں ہے؟ تو اس نے کہا کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اسے جنگوں اور اخراجات نے ختم کر دیا ہے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مال کثیر تھا، قریبی زمانے میں تو اس کے بارے میں پوچھا جا رہا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت زبیرؓ کو اس کو لے جانے کا فرمایا، چنانچہ حضرت زبیرؓ نے اس کو کچھ سزا دی تو اس پر اس نے مال بتا دیا اور یہی وہ روایت ہے جس سے سب مارنے پر استدلال کرتے ہیں، اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔

مطلب في جواز ضرب السارق حتى يقر

(قوله يحل ضربه إلخ) لم يصرح الحسن به بل هو مفهوم كلامه. قال في البحر: وسئل الحسن بن زياد: أيحل ضرب السارق حتى يقر؟ قال: ما لم يقطع اللحم لا يتبين العظم ولم يزد على هذا اهـ كلام البحر، وهو ضرب مثل: أي ما لو لم يعاقب لا تظهر السرقة، ففي عبارة الشارح سقط من الكاتب أو من قلمه بدليل أنه في شرحه على الملتقى ذكر عبارة الحسن على وجهها فلم يكن ما هنا تصرفا منه بسوء فهمه إذ لم نعهد هذا الشارح الفاضل وصل في البلادة إلى ما زعمه من هو مولع بالاعتراض عليه فافهم (قوله عن ابن العز) أي في كتابه التنبيه على مشكلات الهداية، حيث قال: الذي عليه جمهور الفقهاء في المتهم بسرقة ونحوها أن ينظر، فإما أن يكون معروفا بالبر لم تجز مطالبته ولا عقوبته، وهل يحلف؟ قولان. ومنهم من قال يعزر متهمه.

وإما أن يكون مجهول الحال فيحبس حتى يكشف أمره، قيل شهرا، وقيل باجتهاد ولي الأمر. وإن كان معروفا بالفجور، فقالت طائفة يضربه الوالي أو القاضي. وقالت طائفة يضربه الوالي دون القاضي. ومنهم من قال لا يضربه وقد ثبت في الصحيح «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر الزبير بن العوام أن يمس بعض المعاهدين بالعذاب لما كتم إخباره بالمال الذي كان - صلى الله عليه وسلم - قد عاهدهم عليه، وقال له أين كنز حيي بن أخطب؟ فقال يا محمد أنفذته النفقات والحروب، فقال: المال كثير والمسألة أقرب، وقال للزبير: دونك هذا فمسه الزبير بشيء من العذاب فدلهم على المال» وهو الذي يسع الناس وعليه العمل إلخ، وتمامه في المنح .(رد المحتار : ۱۲/۳۱۴)

(۱۸) مطلب في ضمان الساعي

ساعی (غلط شکایت کرنے والے) پر ضمان کا حکم

درمع التنویر میں قنیہ کے حوالے مذکور ہے کہ اگر کسی نے والی کے پاس کسی کی ناحق شکایت کی اور اسے گرفتار کرا دیا، اور پھر والی نے مشکوعلیہ کو (یعنی جس کے بارے میں شکایت کی گئی اس کو) مارا اور اس کا دانت یا ہاتھ توڑ دیا تو شکایت کرنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا، جیسے کہ مال کا ضامن ہوتا ہے اور اس صورت میں ضامن نہ ہوگا جب کہ اس کا دانت یا ہاتھ دیوار پر چڑھنے کے سبب ٹوٹتا یا مار کے سبب مر جاتا؛ کیوں کہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے، اور ذخیرہ میں اس طرح مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی پر چوری کا الزام لگایا اور وہ آدمی سزا کے خوف سے بھاگ کر دیوار پر چڑھ گیا، پھر وہ دیوار سے گر کر مر گیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ چوری دوسرے شخص نے کی تھی تو مرنے والے کے ورثاء کو الزام لگانے والے سے دیت کا اور سلطان نے جو جرمانہ لگایا تھا وہ لینا جائز ہے، کیوں کہ موت کا سبب بننے میں اس

شکایت کرنے والے کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے، اور عنقریب کتاب الغصب میں یہ مسئلہ آئے گا۔

ان دو عبارتوں میں سے قنیہ کی عبارت میں موت کے ضمان کی نفی کی گئی ہے، جب کہ ذخیرہ میں شاکی سے اس کا بھی ضمان وصول کرنے کی اجازت ہے، قنیہ کی عبارت ناحق شکایت کے متعلق ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے نیچے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے اور ذخیرہ کی عبارت بھی ناحق شکایت کے متعلق ہے، اس اعتبار سے دونوں عبارتوں میں ضمانِ موت کے متعلق منافات واضح ہے، جیسا کہ تقریرات رافعی میں علامہ رافعی نے بیان کیا ہے۔ مگر اس مقام پر علامہ شامی سے تسامح ہوا ہے، اس لیے حاشیہ میں کہتے ہیں کہ ذخیرہ کی عبارت تو تعدی اور ناحق شکایت کے متعلق ہے اور قنیہ میں شاید ایسا نہیں، اس لیے کہ اس میں ضمانِ موت سے نفی کی گئی ہے، حالانکہ شامی کی یہ بات خود ان کے بیان کے مطابق صحیح نہیں۔

دونوں عبارتوں کے بعد ضمان موت سے متعلق کوئی واضح حکم بیان کیے بغیر علامہ حصکفی نے کتاب الغصب کا حوالہ دے دیا ہے۔

علامہ حصکفی نے کتاب الغصب میں آنے والے جس مسئلہ کا حوالہ دیا ہے وہ ضمان ساعی کے عنوان سے مشہور ہے، اور اس مطلب میں اس کو مختصراً ذکر کرنا مقصود ہے۔

ضمان ساعی کے مسئلہ کا مدار تضمین مسبِّب کے قاعدے پر ہے، قاعدہ یہ ہے کہ کسی پر ظلم ہو تو اس کا اصل ضمان مباشر پر آتا ہے، کوئی اور شخص جو اس ظلم کا سبب بنا ہو اس پر نہیں آئے گا، کیونکہ مسبب اور مظلوم کے درمیان فاعل اور مباشر کا فعل ہے، لہٰذا ظلم و تلف کی نسبت اور ضمان اسی سے متعلق ہوگا، ہاں اگر مسبب کی طرف سے

تعدی پائی جائے اور کسی وجہ سے مباشر پر ضمان عائد کرنا یا وصول کرنا ممکن نہ ہو تو مسبب کی تعدی کی وجہ سے مسبب پر ضمان آئے گا، اور اس سے وصول کیا جائے گا۔

کتاب الغصب کے جس بیان کا حوالہ علامہ حصکفی نے دیا ہے اس سے مراد درمختار کی کتاب الغصب میں متن اور شرح (درمع التنویر) میں ذکر کی گئی وہ عبارت ہے، جس کو بعینہ علامہ شامی نے یہاں مطلب کے عنوان کے تحت ذکر فرمائی ہے، اور ہم اس کو قدرے وضاحت کے ساتھ یہاں تحریر کرتے ہیں:

(۱) اگر کوئی شخص ایسے آدمی کو سلطان کے پاس لایا جو اسے اذیت پہنچاتا ہو اور صورت حال یہ ہو کہ اس کو سلطان کے سامنے پیش کئے بغیر حل ممکن نہ ہو یا وہ آدمی ایسے شخص کو سلطان کے پاس لایا جو فسق کا ارتکاب کرتا ہو اور اس کے منع کرنے کے باجود نہ رکتا ہو اور سلطان نے اس ظالم یا فاسق پر جرمانہ لگایا تو شکایت کرنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا، کیوں کہ وہ مسبب تو ہے مگر سبب میں تعدی نہیں ہے۔

(۲) ایک شخص نے دوسرے کے متعلق سلطان کے پاس غلط شکایت کی کہ اس کو خزانہ ملا ہے تو یہ شکایت دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو سلطان بلا تحقیق ایسی شکایت پر لوگوں سے جرمانہ وصول کرنے کا عادی ہے تو شکایت کرنے والا اگرچہ مباشرِ ظلم نہیں فقط مسبب ہے، مگر اس کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے، لہٰذا شکایت کرنے والے پر ضمان آئے گا۔

(۳) اور اگر سلطان عادل ہے جو بدون تحقیق جرمانہ وصول نہیں کرتا یا سلطان کا حال متردد ہے، کبھی بلا تحقیق ہی جرمانہ لگا دیتا ہے اور کبھی نہیں لگاتا؛ تو اس صورت میں چونکہ مسبب کی طرف سے تعدی نہیں ہے یعنی اس کی شکایت بالیقین ظلم کا سبب نہیں ہے، اس لیے اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

پہلی صورت میں یعنی شکایت برحق ہو تو ضمان نہیں ہوگا، اور دوسری صورت میں یعنی شکایت ناحق ہو اور بالیقین سببِ ظلم ہو تو ضمان آئے گا اور یہ دونوں صورتیں متفق علیہ ہیں، تیسری صورت مختلف فیہ ہے، یہاں مذکور حکم (عدمِ ضمان) کا حکم شیخینؒ کا ہے اور امام محمدؒ کا حکم آگے علامہ تمرتاشی نے بیان فرمایا ہے کہ امام محمد کے نزدیک تمام طرح کی ناحق شکایتوں میں شکایت کرنے والے پر ضمان آئے گا، خواہ سلطان عادل ہو، ظالم ہو یا اس کا حال متردد ہو، امام محمد کا یہ حکم ساعی کو زجر کرنے کے لیے ہے، یعنی فسادِ زمان کی وجہ سے لوگ اس طرح شکایتیں کر کے لوگوں پر ظلم کرواتے ہیں، اس کو روکنے کے لیے ظلم کا سبب مان کر تمام شکایت کرنے والوں (ساعی) سے ضمان وصول کیا جائے گا۔

اور علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے قول پر ہی فتوی ہے اور ساعی کو تعزیر بھی لگائی جائے گی، اور اگر ساعی غلام ہو تو ضمان کا مطالبہ اس سے اس کی آزادی کے بعد کیا جائے گا۔ اور اگر ساعی مر جائے تو اس شخص کو (یعنی جس کو سلطان کے پاس لایا گیا ہے اسے) اختیار ہے کہ وہ اپنے ضمان کی مقدار کے برابر اس کے ترکہ سے لے لے، یہی صحیح ہے جواہر الفتاوی۔

اور علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ مصنف علامہ تمرتاشیؒ نے منح الغفار کے باب احکام قطع الطریق میں نقل کیا ہے کہ اگر وہ شخص جس کے خلاف شکایت کی گئی ہے سزا کے خوف سے چھت سے گرنے سبب فوت ہو گیا تو شکایت کرنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا؛ لیکن اگر سلطان کے سزا دینے کے سبب وہ شخص مر گیا تو شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا؛ کیونکہ ایسا بہت نادر ہوتا ہے، گویا اس صورت میں شکایت کرنے والا بالیقین تعدی وتلف کا سبب نہیں ہے، اس لیے ضمان نہ ہوگا، اور کتاب الغصب کی

اس عبارت کے اختتام پر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم (دیورا سے گرنے پر ضمان) باب السرقہ میں گزر چکا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس آخری نقل کے متعلق علامہ حصکفی کا یہ کہنا کہ یہ باب السرقہ میں گزر چکا ہے، درست نہیں ہے، کیوں کہ ہم نے یہاں باب السرقہ میں دیکھا کہ یہاں ایک عبارت قنیہ کی ہے اور دوسری ذخیرہ کی ہے اور دونوں میں تضاد ہے اور علامہ تمرتاشی یا علامہ حصکفیؒ دونوں میں سے کسی نے تصحیح یا ترجیح بھی بیان نہیں کی ہے، ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دوقولوں سے مرکب بات کتاب الغصب میں مذکور ہے، ضمانِ موت کی بات ذخیرہ سے اور موت بالضرب کے نادر ہونے کی بات قنیہ سے لے کر علامہ حصکفی نے مرکب قول کی نسبت علامہ تمرتاشی کی طرف کر دی ہے۔

خیر اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ ساعی نے کسی کو سلطان کے سامنے کسی حق کی وجہ سے پیش کیا ہے تو ضامن نہ ہوگا اور وہ بغیر حق کے سلطان کے پاس لے کر آیا اور سلطان اس قسم کی شکایت میں یقیناً جرمانہ اور تاوان عائد کرتا ہو تو ساعی ضامن ہوگا اور سلطان کبھی تاوان لازم کرتا ہو اور کبھی نہ کرتا ہو اور اس شخص پر تاوان عائد کیا تو پھر ساعی ضامن نہ ہوگا، البتہ فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے، کہ بغیر حق کے شکایت کی ہے تو مطلقاً ساعی پر ضمان لازم ہوگا اور اسے تعزیر بھی لگائی جائے گی؛ بلکہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم آگے اس کے قتل کے مباح ہونے کا قول بھی نقل کر چکے ہیں اور بعض مشائخ مذہب نے اس کے کفر کا فتوی دیا ہے، کہ ایسا کرنا فساد فی الارض ہے۔

ثم نقل المصنف قبله عن القنية: لو كسر سنه ويده ضمن الشاكي أرشه كالمال، لا لو حصل ذلك بتسوره الجدار أو مات بالضرب لندوره. وعن

الذخيرة: لو صعد السطح ليفر خوف التعذيب فسقط فمات ثم ظهرت السرقة على يد آخر كان للورثة أخذ الشاكي بدية أبيهم وبما غرمه للسلطان لتعديه في هذا التسبب وسيجيء في الغصب. (درمع التنوير)

مطلب في ضمان الساعي

(قوله وسيجيء في الغصب) حيث قال متنا وشرحا: لو سعى إلى سلطان بمن يؤذيه، والحال أن لا يدفع بلا رفع إلى السلطان أو سعى بمن يباشر الفسق ولا يمتنع بنهيه أو قال لسلطان قد يغرم وقد لا يغرم إنه قد وجد كنزا فغرمه السلطان شيئا لا يضمن في هذه المذكورات، ولو غرم السلطان ألبتة بمثل هذه السعاية ضمن، وكذا يضمن لو سعى بغير حق عند محمد زجرا له: أي للساعي وبه يفتى وعزر، ولو الساعي عبدا طولب بعد عتقه، ولو مات الساعي للمسعي به أن يأخذ قدر الخسران من تركته هو الصحيح جواهر الفتاوى. ونقل المصنف أنه لو مات المشكو عليه بسقوطه من سطح لخوفه غرم الشاكي ديته، لا لو مات بالضرب لندوره وقد مر في باب السرقة. اهـ. قلت أنت خبير بأن ما ذكره في باب السرقة مخالف لما عزاه إليها.

ثم حاصل ما ذكره من ضمان الساعي أنه لو سعى بحق لا يضمن ولو بلا حق، فإن كان السلطان يغرم بمثل هذه السعاية ألبتة يضمن، وإن كان قد يغرم وقد لا يغرم لا يضمن والفتوى على قول محمد من ضمان الساعي بغير حق مطلقا ويعزر، بل قدمنا إباحة قتله، بل أفتى بعض مشايخ المذهب بكفره. (رد المحتار: ۱۲/۳۱۷)

(۱۹) مطلب في أخذ الدائن من مال مديونه من خلاف جنسه

مدیون کے مال میں سے دین کے خلافِ جنس مال لے لینا

اس مطلب میں مذکور مسئلہ کا تعلق مسئلۃ الظفر بالحق سے ہے، اس کی تفصیلی بحث کتاب الجہاد میں مطلب فیمن لہ حق فی بیت المال وظفر بشیئ من بیت المال کے تحت آگے ص: ۲۲۰ پر آئے گی۔

(۲۰) مطلب یعذر بالعمل بمذھب الغیر عند الضرورۃ

ضرورت کے وقت مذہب غیر پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

درمع التنویر میں مسئلہ مذکور ہے کہ اگر سارق کا مسروق منہ کے ذمہ دین ہو اور سارق نے جنسِ دین کا ہی مال چُرایا ہو تو سارق پر قطع ید لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر سارق نے مسروق منہ کا مال خلافِ جنس چرایا ہے تو سارق پر قطع ید آئے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک حکم مطلق ہے، یعنی اگر سارق نے خلافِ جنس بھی مال چُرایا ہو تب بھی سارق پر قطع ید نہیں آئے گا، کیوں کہ یہ مالیت کے اعتبار سے ہم جنس ہے، علامہ حصکفی مجتبی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اس قول میں وسعت ہے، چنانچہ اس پر ضرورت کے وقت عمل کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ اولاً تو فرماتے ہیں کہ دائن کا مدیون کے ذمہ دین ہو اور مدیون ٹال مٹول کرتا ہو یا نہ دیتا ہو اور دائن کو مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہو جائے تو دائن کا مدیون سے خلافِ جنس مال لینا بھی جائز ہے، اگرچہ یہ ہمارا مذہب نہیں ہے، لیکن ضرورت کے وقت مذہب غیر پر عمل کرنا درست ہے، جیسا کہ زاہدی میں ہے، اور اسی حقیقت کو نمایاں کرنے کے لیے مطلب کا عنوان انہوں نے قائم فرمایا ہے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علماء نے لکھا ہے کہ دائن کا مدیون کے خلاف جنس مال کو بطور حق وصول کر لینے کی ہمارے مذہب میں کوئی دلیل اور نقل نہیں ہے، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے شرح نظم الکنز للمقدسی کی کتاب البحر میں دیکھا کہ انہوں نے فرمایا کہ میرے والد کے نانا جمال الاشقر نے قدوری کی شرح میں نقل کیا ہے کہ دائن کا مدیون سے خلاف جنس مال لینے کا عدمِ جواز ان کے زمانے

میں تھا، کیوں کہ لوگ حقوق کی پاس داری کرتے تھے اور آج فتوی اس پر ہے کہ مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہونے پر کسی بھی قسم کا مال لینا جائز ہے، چاہے ہم جنس ہو یا خلاف جنس ہو، اور خاص طور پر ہمارے ممالک میں جائز ہوگا، کیوں کہ ہمارے لوگ نافرمانی کرنے پر عمل پیرا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

عفاء على هذا الزمان فانه　　　زمان عقوق لا زمان حقوق

وكل رفيق فيه غير مرافق　　　وكل صديق فيه غير صدوق

ترجمہ: اس زمانہ پر ہلاکت ہو؛ کیوں کہ یہ نافرمانی کا زمانہ ہے، نہ کے حقوق کا زمانہ۔ اور ہر رفیق ایسا ہے جس میں دوستی نہیں اور صدیق میں سچھائی اور صداقت نہیں ہے۔

مطلب يعذر بالعمل بمذهب الغير عند الضرورة

(قوله وأطلق الشافعي أخذ خلاف الجنس) أي من النقود أو العروض؛ لأن النقود يجوز أخذها عندنا على ما قررناه آنفا. قال القهستاني: وفيه إيماء إلى أن له أن يأخذ من خلاف جنسه عند المجانسة في المالية، وهذا أوسع فيجوز الأخذ به وإن لم يكن مذهبنا، فإن الإنسان يعذر في العمل به عند الضرورة كما في الزاهدي. اهـ. قلت: وهذا ما قالوا إنه لا مستند له، لكن رأيت في شرح نظم الكنز للمقدسي من كتاب الحجر. قال: ونقل جد والدي لأمه الجمال الأشقر في شرحه للقدوري أن عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاوعتهم في الحقوق. والفتوى اليوم على جواز الأخذ عند القدرة من أي مال كان لا سيما في ديارنا لمداومتهم للعقوق:

عفاء على هذا الزمان فإنه... زمان عقوق لا زمان حقوق

وكل رفيق فيه غير مرافق... وكل صديق فيه غير صدوق

(رد المحتار: ۳۳۹/۱۲)

کتاب الجهاد

مطلب في فضل الجهاد

جہاد کی فضیلت کا بیان

علامہ شامیؒ جہاد کی فضیلت بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جہاد کی فضیلت بہت ہی عظیم ہے، اس فضیلت کا راز کیا ہے؟ اس راز کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں محبوب اور پسندیدہ چیزوں میں سے عزیز تر چیز کو خرچ کرنا اور صرف کرنا ہے، اور وہ آدمی کی ذات اور جان ہے اور اللہ تعالی کی قربت اور نزدیکی حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو سب سے بڑی مشقت میں دالنا ہے اور اس سے زیادہ شاق گزنے والا مشکل امر اپنے نفس کو ہمیشہ کے لیے طاعات پر پابند بنانا ہے، اور نفس کی خواہشات سے اجتناب کرنا ہے، پس جب اس امر میں مشقت زیادہ ہے تو فضیلت بھی اس کی زیادہ ہوگی؛ اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک غزوہ سے واپس لوٹتے ہوئے فرمایا: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر (ترجمہ: ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے ہیں۔

جہاد اصغر اور اکبر کی بحث

ملا علی قاریؒ نے اپنی کتاب موضوعات کبیر میں حرف الراء کے ضمن میں (ص ۱۲۷) پر اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ابن حجر عسقلانیؒ کے حوالے سے فرمایا کہ لوگوں کے ہاں یہ حدیث زبانوں پر چڑھی ہوئی ہے، حالانکہ یہ ابراہیم بن عبلہ نامی شخص کا مقولہ ہے۔

تنظیم الاشات شرح مشکوۃ: ۱/ ۶۹ میں اس حدیث کے متعلق بحوالہ تعلیق الصبیح اور تفسیر بیضاوی میں لکھا ہے کہ ابن تیمیہ نے فرمایا کہ هذا حديث لا أصل

لہ یعنی اس حدیث کی کوئی اصل نہیں۔

اسی طرح فتاوی عزیزی : ص ۱۰۲ پر شاہ عبد العزیزؒ نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ یہ کلام صوفیاءِ کرام کی کتابوں میں اکثر پایا جاتا ہے اور یہ ان کے نزدیک حدیث نبوی ہے، بلکہ بعض علماء محدثین نے بھی یہ عبارت ذکر کی ہے، اس غرض سے کہ اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ نفس کے ساتھ جہاد کرنا افضل ہے، مگر مجھ کو یاد نہیں کہ حدیث کی کسی کتاب میں یہ عبارت میں نے دیکھی ہے، بہر حال جہادِ اکبر سے مراد یہ نہیں کہ جہاد سے فارغ ہوکر واپس آئے، بلکہ جہادِ اکبر سے یہ مراد ہے کہ نفس و شیطان کے ساتھ جہاد کیا جائے، یہ تفسیر صوفیا کے خیال کے مطابق ہے۔ اور جمیع علماء کے خلاف ہے کہ جہاد اکبر سے مراد جہاد سے فارغ ہوکر آنا ہے اور سلیقۂ کتاب دانی اور عبارت شناسی اس خیال سے بالکل متنفر ہے، اس واسطے کہ مراجعت یعنی واپس آنا لفظ 'رجعنا' سے مفہوم ہوتا ہے، اور جہادِ اصغر ابتداء کی غایت ہے اور جہادِ اکبر انتہاء کی غایت ہے اور دونوں غایت جس چیز کی غایت ہوتی ہے، اس سے متغایر ہوا کرتی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جہاد اصغر اور جہاد اکبر مراجعت یعنی واپسی کے متغایر ہے۔

شاہ عبد العزیزؒ کا یہ کلام ذرا مغلق ہے، لیکن اس سے یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک یہ کلام صوفیا کا کلام ہوسکتا ہے، مگر حدیث نہیں ہے۔ نیز مفہوم کے لحاظ سے بھی تمام علماء نے اس کلام کو جہادِ اصغر سے واپس جہاد اکبر کی طرف لوٹنے کے معنی پر نہیں لیا ہے، نیز عبارت کے سمجھنے کا سلیقہ بھی اس طرح نہیں ہے اور کتاب دانی کا طریقہ بھی یہ نہیں ہے۔ آگے شاہ صاحب نے اعتراض بھی کیا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حدیث نہیں ہوسکتی ہے۔

خطیب بغدادی وغیرہ نے اس عبارت سے ذرا مختلف ایک اور حدیث کا ذکر کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک غزوہ سے جب واپس آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہؓ سے فرمایا خوش آمدید، خوش آمدید! تم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹ آئے ہو، صحابہ کرام نے پوچھا کہ بڑا جہاد کون سا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: بندے کا اپنی خواہشات کے خلاف مجاہدہ کرنا بڑا جہاد ہے، اس حدیث پر بھی محدثین نے جرح کی ہے، چنانچہ اس میں ایک راوی حلف بن محمد خیام ہے، حاکمؒ نے فرمایا کہ ان کی حدیثیں نا قابل اعتبار ہیں اور ابو یعلی خلیلیؒ نے فرمایا کہ وہ بہت ہی ضعیف تھا، ان کو اشتباہ ہوتا تھا اور کبھی ایسی حدیثیں نقل کرتا تھا جس کا کسی کو پتہ نہیں ہوتا تھا، ابو زرعہؒ نے بھی ان کی روایت کردہ حدیثوں سے براءت کا اعلان کیا تھا۔ اس روایت میں ایک راوی یحی بن علاء ہے ان کے متعلق امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ یہ بڑا جھوٹا آدمی تھا، جو حدیثیں گھڑ لیا کرتا تھا، ابن عدیؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس آدمی کی ساری حدیثیں گھڑی ہوئی ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ بعض لوگ جو یہ حدیث نقل کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تبوک کے غزوہ سے واپسی پر فرمایا کہ رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر فلا أصل له۔ ترجمہ: ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹ آئیں۔ اس حدیث کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

جہاد مع النفس اور جہاد الکفار کے متعلق ترمذی شریف کی ایک حدیث کی شرح کرتے ہوئے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے کوکب الدری: ۱/۴۲۵ پر اس طرح لکھا ہے ''ولا يخفى ما بين الجهادين من الالتئام والاتصال فإن مجاهدة الكفار لا تخلوا عن مجاهدة النفس ولا تتصور دونها و

مجاهدة النفس إذا كملت لا تكاد تترك الرجل لا يجاهد الكفار بلسانه أو بسنانه (ترجمہ: اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ جہاد مع النفس اور جہاد الکفار دونوں میں آپس میں ایک جوڑ اور اتصال ہے، کیوں کہ کفار سے لڑنے میں نفس کا مجاہدہ ہوتا ہی ہے، نفس کے مجاہدہ کے بغیر کفار سے لڑنے کا تصور ممکن نہیں ہے، اور رہ گیا نفس کا مجاہدہ تو یہ مجاہدۂ نفس جب مکمل ہو جائے تو یہ آدمی کو کفار سے لڑائے بغیر چھوڑتا ہی نہیں چاہے زبان سے یا تلوار و سنان سے۔ (توضیحات: ٦ / ٣٣)

خلاصہ از راقم۔

جہاد اصغر اور اکبر کی بحث کے تین پہلو ہیں:

(۱) روایت کی سندی حیثیت، اس کی مختصر تفصیل اوپر مذکور ہو گئی۔

(۲) روایت کے معنی کا عند الشرع درست یا نا درست ہونا، اس کی تفصیل بھی سابق میں گذری اور آئندہ مطلب میں آ رہا ہے کہ مجاہدۂ نفس جہاد بالسیف سے زیادہ اہم ہے، اس اعتبار سے جہاد مع النفس عام ہے، اور جہاد بالسیف خاص ہے، پس جہاد بالسیف کے ساتھ ساتھ مجاہدۂ نفس بھی ہوتا ہے، اور اس کے بعد بھی جاری رہتا ہے، پس نماز و روزہ کے خوگر اور قتال سے خائف شخص کے لیے قتال ہی میں مجاہدۂ نفس ہے اور شجاعت و جہاد کے شوقین کے لیے جہاد کے بعد صوم و صلوۃ اور فرائض پر مداومت میں مجاہدۂ نفس ہے۔

(۳) عوامی اور غلط معنی: یعنی اس حدیث سے یہ معنی اخذ کرنا کہ نبیٔ کریم ﷺ جہاد یعنی قتال چھوڑنے اور مجاہدۂ نفس میں مشغول ہونے کو پسندیدہ سمجھتے ہیں، یہ معنی غلط ہے، اور بشرطِ ثبوت حدیث کا یہ معنی بھی نہیں۔ یہی بات شاہ عبد العزیزؒ کے فتوی کے حوالے سے اوپر گذری کہ جمیع علماء کے خلاف ہے کہ جہاد اکبر

سے مراد جہاد سے فارغ ہوکر آنا ہے، اور سلیقۂ کتاب دانی اور عبارت شناسی اس خیال سے بالکل متنفر ہے، اس واسطے کہ مراجعت یعنی واپس آنا لفظ رجعنا سے مفہوم ہوتا ہے اور جہاد اصغر ابتداء کی غایت ہے اور جہاد اکبر انتہاء کی غایت ہے، اور دونوں غایت جس چیز کی غایت ہوتی ہے اس سے مغایر ہوا کرتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ دونوں جہاد اصغر اور جہاد اکبر مراجعت یعنی واپسی سے مغایر ہے اس بیان کو بغور سمجھنا چاہئے۔ (فتاوی عزیزی: ۱۰۳، ۱۰۲)

مطلب في فضل الجهاد

هذا وفضل الجهاد عظيم، كيف وحاصله بذل أعز المحبوبات وهو النفس وإدخال أعظم المشقات عليه تقربا بذلك إلى الله تعالى وأشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام، ومجانبة هواها ولذا »قال- صلى الله عليه وسلم -وقد رجع من غزاة رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر (رد المحتار: ۴۲۸/۱۲)

مطلب المواظبة على فرائض الصلوة فی أوقاتها أفضل من الجهاد

فرض نمازوں کی پابندی جہاد سے افضل ہے۔

سابقہ مطلب میں یہ گذرا کہ سب سے زیادہ شاق گزرنے والا اور مشکل امر اپنے نفس کو ہمیشہ کے لیے طاعات پر پابند بنانا ہے، اور نفس کی خواہشات سے اجتناب کرنا ہے، اور اسی اعتبار سے مجاہدۂ نفس کو اکبر جہاد کہا گیا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایک حدیث سے بھی اس معنی کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث صحیح بخاری میں ہے کہ آپؓ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سب سے افضل عمل کون سا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنا۔ میں نے پوچھا: پھر کونسا عمل سب سے افضل

ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا۔ میں نے سوال کیا: پھر کونسا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا، اس کے بعد حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اگر میں مزید سوال کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مزید بتاتے، مذکورہ حدیث میں جہاد کو اسی لیے مؤخر ذکر کیا ہے کہ اس سے ماقبل کے امور میں نفس کی مشقت زیادہ ہے۔

اور دوسری جگہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ایمان کے بعد جہاد کا تذکرہ ہے، آپؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سب سے افضل عمل کے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانا۔ پھر پوچھا گیا پھر کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا، پھر پوچھا گیا اس کے بعد کونسا عمل سب سے افضل ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: حج مبرور۔

علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث میں اول نمبر پر ایمان کا ذکر ہے، اس میں عمومِ مجاز کے اعتبار سے نماز، روزہ اور زکوۃ بھی شامل ہیں، یعنی وہ امور بھی اس حدیث میں جہاد سے مقدم سمجھے جائیں گے، اور اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ نماز کے اوقات میں نماز کے فرائض کی ادائیگی پر مواظبت کرنا جہاد سے افضل ہے، اس لیے کہ نماز فرض عین اور بار بار ادا کی جاتی ہے، نیز جہاد کا مقصد ایمان اور اقامت صلوۃ ہی ہے، اس اعتبار سے جہاد حسن لغیرہ عمل ہے، اور نماز حسن لعینہ عمل ہے، اور جہاد کا مقصود یہی ہے، لہٰذا نماز زیادہ افضل ہے۔ اس کی مزید تفصیل فتح القدیر میں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے، اس کی

صراحت علامہ سرخسیؒ نے بھی فرمائی ہے، چنانچہ سیر کبیر کی شرح میں انہوں نے بیہقی کی روایت ذکر کی ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لوگوں خطاب کرنے لے لیے کھڑے ہوئے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالی کی حمد و ثناء بیان کی اور جہاد کی فضیلت کو بیان کیا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرائض کو چھوڑ کر دوسری تمام چیزوں سے جہاد کو افضل قرار دیا، اور فرائض سے مراد وہ امور ہیں، جن کی فرضیت بالعین ثابت ہے اور وہ ارکان خمسہ ہے، اس لیے کہ فرض عین فرض کفایہ سے زیادہ مؤکد ہے، اور ثواب فرضیت کے مؤکد ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے، پس اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرائض کا استثناء کیا۔

مطلب المواظبة على فرائض الصلاة في أوقاتها أفضل من الجهاد

ويدل عليه أنه - صلى الله عليه وسلم - أخره في الفضيلة عن الصلاة على وقتها في حديث »ابن مسعود قلت: يا رسول الله أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة على ميقاتها. قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين. قلت: ثم أي؟ قال الجهاد في سبيل الله ولو استزدته لزادني« رواه البخاري، وجاء تأخيره عن الإيمان في حديث أبي هريرة المتفق عليه قال »سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي العمل أفضل؟ قال إيمان بالله ورسوله. قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل ثم ماذا؟ قال حج مبرور« ويجب أن يعتبر كل من الصلاة والزكاة مرادة بلفظ الإيمان من عموم المجاز. ولا تردد في أن المواظبة على أداء فرائض الصلاة في أوقاتها أفضل من الجهاد؛ لأنها فرض عين وتتكرر ولأن الجهاد ليس إلا للإيمان وإقامة الصلاة، فكان حسنا لغيره والصلاة حسنة لعينها وهي المقصودة منه وتمام تحقيق ذلك مع ما ورد في فضل الجهاد المذكور في الفتح.

قلت: وقد نص على ذلك الإمام السرخسي في شرح السير الكبير حيث قال عن أبي قتادة »أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام يخطب الناس،

فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر الجهاد فلم يدع شيئا أفضل من الجهاد إلا الفرائض « يريد به الفرائض التي تثبت فريضتها عينا وهي الأركان الخمسة؛ لأن فرض العين آكد من فرض الكفاية، والثواب بحسب إيكاد الفرضية، فلهذا استثنى الفرائض. (ردالمحتار: ۱۲/۴۳۰)

مطلب في تكفير الشهادة مظالم العباد

راہِ خدا میں شہادت سے حقوق العباد معاف ہوں گے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سرخسیؒ نے شرح سیر کبیر میں سابق میں مذکور حدیث نقل کرنے کے بعد شہادت (جہاد) کی فضیلت کے طور پر وہ روایتیں نقل فرمائی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شہادت سے مظالمِ عباد یعنی حقوق العباد بھی معاف ہو جاتے ہیں، مسلم شریف میں ہے کہ دین اور قرض کے سوا شہید کی خطاؤں اور غلطیوں کو مٹا دیا جاتا ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب کہ وہ اخلاص اور صبر کے ساتھ سامنے لڑنے والا ہو (پیٹھ پھیرنے والا نہ ہو)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بندوں کے حقوق کا معاملہ بڑا سخت ہے، کہ وہ شہادت سے بھی معاف نہ ہوں گے، اور بعض حضرات کا قول ہے کہ یہ ابتداء اسلام میں تھا، جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرض لینے سے منع فرمایا تھا، کیوں کہ لوگوں کے پاس وسائل کم تھے اور وہ اس کی ادائیگی سے عاجز تھے، اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے مقروض کی نماز جنازہ نہ پڑھتے تھے جو مال پیچھے نہ چھوڑتا۔ پھر حقوق العباد کے شہید کے ذمہ باقی رہ جانے کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے منسوخ ہو گیا کہ جس نے مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثاء کے لیے ہیں، اور جس نے کسی کو یتیم یا محتاج چھوڑا تو وہ میرے ذمے ہے۔ اور حج کی فضیلت میں جو

روایت ہے اس میں بھی ایسی ہی بات فرمائی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی امت کے لیے عرفات میں دعا فرمائی تو مظالم کے سوا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا قبول فرمالی گئی۔

پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مشعر حرام (مزدلفہ) میں دعا فرمائی، تو اسے قبول کر لیا گیا، حتی کہ مظالم بھی، پس حضرت جبریل امینؑ نازل ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خبر دی کہ اللہ تعالی لوگوں کے ایک دوسرے پر باقی حقوق پورے فرمادے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر جس طرح مظالم کی معافی کی دعا اللہ نے قبول فرمالی اور حقوق العباد کو اپنی طرف سے ادا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے، ایسا ہی شہید کے حق میں بھی اگر مان لیا جائے تو یہ بعید نہیں اور ممکن و درست ہے۔

مطلب في تكفير الشهادة مظالم العباد

ثم ذكر أحاديث في أن الشهيد تكفر خطاياه إلا الدين وقال إذا كان محتسبا صابرا مقبلا قال: وفيه بيان شدة الأمر في مظالم العباد، وقيل كان هذا في الابتداء حين نهى - صلى الله عليه وسلم - عن الاستدانة لقلة ذات يدهم وعجزهم عن قضائه، ولهذا كان لا يصلي على مديون لم يخلف مالا ثم نسخ ذلك بقوله - عليه الصلاة والسلام - »من ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا أو عيالا فهو علي« وورد نظيره في الحج »أنه - صلى الله عليه وسلم - دعا لأمته بعرفات، فاستجيب له إلا المظالم ثم دعا بالمشعر الحرام فاستجيب له حتى المظالم فنزل جبريل - عليه السلام - يخبره أنه تعالى يقضي عن بعضهم حق البعض « فلا يبعد مثل ذلك في حق الشهيد المديون. (رد المحتار: ۴۳۲/۱۲)

مطلب فيمن يريد الجهاد مع الغنيمة

سفر جہاد میں غنیمت کی نیت شامل کرنا

جو شخص جہاد کے ساتھ غنیمت کی نیت رکھتا ہو تو کیا اس کو جہاد کا اجر ملے گا یا

نہیں؟ اس کا حکم اس مطلب میں واضح کرنا مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ امام سرخسی کے حوالے سے ایک روایت ذکر فرماتے ہیں جو انہوں شرح السیر الکبیر میں ذکر کی ہے، کہ: حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ کسی آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال پوچھا کہ ایسے آدمی کا کیا حکم ہے جو اللہ کی راہ میں جہاد کا ارادہ کرتا ہے۔ اور وہ ساتھ میں دنیوی سامان کا بھی ارادہ کرتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے لیے کوئی اجر نہیں ہے۔

امام سرخسیؒ نے اس حدیث کی تأویل کر کے دو صورتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) حقیقت میں جہاد سے اس کی مراد مال حاصل کرنا ہے، تو یہ منافقین کی حالت ہوئی، اور اس آدمی کو اس جہاد کی وجہ سے کوئی اجر نہیں ملے گا۔ یا اس کا عظیم مقصد مال حاصل کرنا ہو اور جہاد کا ارادہ تبعاً ہو، اس کا حکم بھی اسی طرح کا ہوگا، اور ایسے ہی ایک آدمی کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جس کو جہاد پر دو دینار اجرت دی گئی تھی کہ تیرے لیے دنیا اور آخرت میں دو دینار ہی ہیں

اور دوسری صورت یہ ہو کہ اس کا عظیم مقصد جہاد کا ہو اور وہ اس کے ساتھ تبعاً غنیمت کا ارادہ رکھتا ہو تو یہ باری تبارک وتعالی کے اس فرمان میں شامل ہے: لیس علیکم جناح أن تبتغوا فضلًا من ربکم (ترجمہ: تم پر کوئی حرج نہیں ہے کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو، یعنی حج کے راستے میں تجارت کرنا۔) پس جس طرح وہ حج کے ثواب سے محروم نہیں کیا جاتا، اسی طرح جہاد کے ثواب سے بھی محروم نہیں کیا جائے گا۔

مطلب فيمن يريد الجهاد مع الغنيمة

ثم ذكر حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - »أن رجلا سأل النبي

- صلى الله عليه وسلم - فقال رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا، فقال - عليه الصلاة والسلام - لا أجر له « الحديث. قال: ثم تأويله من وجهين: أحدهما: أن يرى أنه يريد الجهاد ومراده في الحقيقة المال، فهذا كان حال المنافقين ولا أجر له، أو يكون معظم مقصوده المال وفي مثله »قال - عليه الصلاة والسلام - للذي استؤجر على الجهاد بدينارين إنما لك ديناراك في الدنيا والآخرة « وأما إذا كان معظم مقصوده الجهاد، ويرغب معه في الغنيمة فهو داخل في قوله تعالى - {ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم} [البقرة: ١٩٨] - يعني التجارة في طريق الحج فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد (رد المحتار: ١٢/ ٤٣٩)

مطلب في الرباط وفضله

رباط کی فضیلت

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ جہاد کے توابع میں سے رباط ہے اور رباط سے مراد ایسی جگہ اقامت اختیار کرنا جہاں سے آگے اسلام نہ ہو، یہی مختار اور پسندیدہ قول ہے، اور صحیح روایت میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر اور اس کا ایک درہم خرچ کرنا سات سو درہم خرچ کرنے کے برابر ہے اور اگر وہ وہاں فوت ہو جائے تو اس کا عمل اور اس کا رزق اس پر جاری رکھا جاتا ہے اور وہ آزمائشوں (عذابِ قبر) سے پر امن ہو جاتا ہے۔ اور وہ فزع اکبر سے مامون رہے گا۔

اس مطلب سے علامہ شامیؒ کا مقصد رباط کی حقیقت واضح کرنا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام سرخسی نے شرح السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ حدیث میں مذکور مرابطہ سے مراد دشمن کی سرحد پر قیام کرنا ہے، جس کا مقصد دین کو غالب کرنے اور مسلمانوں کو مشرکوں کے شر سے دور کرنا ہو۔

رباط: رباط الخیل سے ہے، باری تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: ومن رباط

الخیل اور مسلمان اپنے گھوڑے سرحد پر باندھتے ہیں، تاکہ اس کی وجہ سے وہ دشمن کو ڈرا سکیں اور خوف زدہ کرسکیں، اور ایسا ہی اس کا دشمن بھی کرتا ہے، اسی وجہ سے اس کو مرابطہ کا نام دیا گیا ہے، امام مالکؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مرابطہ وطن سے باہر ہو، مگر حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ یہ بات محل نظر ہے، بایں طور پر کہ سرحد مرابط کا وطن بھی ہوسکتا ہے، اور وہ دشمن کے دفاع کے لیے اپنے وطن میں اقامت اختیار کرتا ہے، اسی بنا پر بہت سے علماء نے سرحد پر سکونت اختیار کرنے کو پسند فرمایا ہے۔

ومن توابعه: الرباط وهو الإقامة في مكان ليس وراءه إسلام هو المختار وصح "أن صلاة المرابط بخمسمائة ودرهمه بسبعمائة وإن مات فيه أجري عليه عمله ورزقه (درمع التنوير)

مطلب في الرباط وفضله

(قوله ومن توابعه الرباط إلخ) قال السرخسي في شرح السير الكبير: والمرابطة المذكورة في الحديث: عبارة عن المقام في ثغر العدو لإعزاز الدين ودفع شر المشركين عن المسلمين وأصل الكلمة من ربط الخيل قال الله تعالى - {ومن رباط الخيل} [الأنفال: ٦٠] - والمسلم يربط خيله حيث يسكن من الثغر ليرهب العدو به، وكذلك يفعله عدوه ولهذا سمي مرابطة اهـ واشترط الإمام مالك أن يكون غير الوطن ونظر فيه الحافظ ابن حجر بأنه قد يكون وطنه وينوي بالإقامة فيه دفع العدو ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور (رد المحتار: ۱۲/۴۴۳)

مطلب في بيان من يجري عليهم الأجر بعد الموت

وہ حضرات جن کا اجر مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ان افراد کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، جن پر موت کے بعد بھی اجر جاری رہتا ہے، بہ الفاظ دیگر ان امور کو ذکر کرنا چاہتے ہیں، جن کا

ثواب عمل کرنے والے کی موت کے بعد بھی اس کو ملتا رہتا ہے۔

شارح علامہ حصکفیؒ نے الملتقی پر اپنی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمارے شیخ الشیخ عبد الباقی حنبلی المحدث نے ۱۳ چیزیں نظماً بیان کی ہیں، جن کا اجر موت کے بعد بھی جاری رہتا ہے اور ان کا ذکر احادیث میں آیا ہے۔ ان کو سب سے پہلے حافظ سیوطی نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ شیخ الشیخ عبد الباقی حنبلی فرماتے ہیں:

ترجمہ: جب کوئی ابن آدم (انسان) فوت ہوتا ہے تو حدیث میں آیا ہے کہ اس پر اجر جاری رہتا ہے اور وہ تیرہ چیزیں شمار کی گئی ہیں:

(۱) وہ علوم جنہیں اس نے پھیلایا۔ (۲) اولاد کی دعا۔ (۳) درخت لگانا۔ (۴) صدقات جاریہ۔ (۵) قرآن کریم کی وراثت۔ (۶) سرحد پر قیام کرنا۔ (۷) کنواں کھدوانا۔ (۸) نہر جاری کرنا۔ (۹) مسافر کا گھر (مسافر خانہ) بنانا کہ مسافرین اس میں سکونت اختیار کرے۔ (۱۰) ذکر کرنے کی جگہ بنانا۔ (۱۱) قرآن کریم کی تعلیم دینا۔ (۱۲) خیر اور نیکی کی خاطر جنگ کرتے ہوئے شہید ہو جانا۔ (۱۳) اور اسی طرح وہ آدمی جس نے کوئی اچھا طریقہ قائم کیا تا کہ اس کی اتباع کی جائے۔ پس حدیث سے ماخوذ ان امور کو شعر سے یاد رکھ۔

مطلب في بيان من يجرى عليهم الأجر بعد الموت

[تنبيه] قال الشارح في شرحه على الملتقى قد نظم شيخنا الشيخ عبد الباقي الحنبلي المحدث ثلاثة عشر ممن يجري عليه الأجر بعد الموت على ما جاء في الأحاديث وأصلها للحافظ الأسيوطي - رحمه الله تعالى - فقال:

إذا مات ابن آدم جاء يجري ... عليه الأجر عد ثلاث عشر

علوم بثها ودعاء نجل ... وغرس النخل والصدقات تجري

وراثة مصحف ورباط ثغر ... وحفر البئر أو إجراء نهر
وبيت للغريب بناه يأوي ... إليه أو بناء محل ذكر
وتعليم لقرآن كريم ... شهيد للقتال لأجل بر
كذا من سن صالحة ليقفى ... فخذها من أحاديث بشعر
(ردالمحتار: ۱۲/۴۵۳)

(۲۷) مطلب المرابط لا يسأل في القبر كالشهيد

شہید کی طرح مرابط سے بھی قبر میں سوال نہ ہوں گے۔

مرابط کی فضیلت بیان کرتے ہوئے درمع التنویر میں ہے کہ صحیح روایت میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کا ایک درہم خرچ کرنا سات سو درہم خرچ کرنے کے برابر ہے اور اگر وہ وہاں فوت ہو جائے تو اس کا عمل اور اس کا رزق اس پر جاری رکھا جاتا ہے، اور آزمائشوں (فتان/ عذاب قبر) سے پر امن ہو جاتا ہے، اور وہ فزع اکبر سے مامون رہے گا۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں أمن الفتان کی لغوی تحقیق اور اس کا مطلب اور اس کا خلاصہ بیان فرمانا چاہتے ہیں۔

حدیث میں مذکور لفظ أمن الفتان میں اُمن ہمزہ کے فتحہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بغیر واؤ کے اور أومن ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ اور واؤ کی زیادتی کے ساتھ؛ دونوں طرح درست ہے، اور الفتان فاء کے فتحہ کے ساتھ مفرد ہے اور اس سے مراد قبر کی آزمائش اور قبر کا عذاب ہے، اور سنن ابو داؤد میں اس طرح ہے: وأمن من فتانی القبر (وہ قبر کے دونوں فتنوں سے محفوظ رہے گا) اور فاء کے ضمہ کے ساتھ بھی فاتن کی جمع ہے، علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جمع کی صورت میں یہ جنس کے لیے ہوتا ہے، مطلب ہوگا ہر فتنے کی چیز سے محفوظ رہے گا۔ اس پر علامہ شامیؒ قلت کہہ کر

فرماتے ہیں 'فُتان القبر' جمع کے صیغے میں یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ جمع کا اطلاق دو پر کیا گیا ہے۔ یا یہ مطلب ہوگا کہ فتان قبر دو سے زیادہ ہے، اس لیے فتان جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا، چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ قبر کے فتنے تین یا چار ہیں، اور اس حدیث سے کئی ایک نے اس پر استدلال کیا ہے کہ مرابط سے اس کی قبر میں سوال نہیں کئے جائیں گے۔ جیسا کہ شہید کو سوال نہیں کیا جاتا ہے، علقمی نے اس روایت کو الجامع الصغیر پر نقل کیا ہے۔

وصح "أن صلاة المرابط بخمسمائة ودرهمه بسبعمائة وإن مات فيه أجري عليه عمله ورزقه وأمن الفتان (درمع التنوير)

مطلب المرابط لا يسأل في القبر كالشهيد

(قوله وأمن الفتان) ضبط أمن بفتح الهمزة وكسر الميم بلا واو وأومن بضم الهمزة وبزيادة واو وضبط الفتان بفتح الفاء أي فتان القبر وفي رواية أبي داود في سننه »وأمن من فتاني القبر« وبضمها جمع فاتن قال القرطبي: وتكون للجنس أي كل ذي فتنة.

قلت: أو المراد فتان القبر من إطلاق صفة الجمع على اثنين أو على أنهم أكثر من اثنين فقد ورد أن فتان القبر ثلاثة أو أربعة وقد استدل غير واحد بهذا الحديث على أن المرابط لا يسأل في قبره كالشهيد علقمي على الجامع الصغير (رد المحتار: ۱۲/۴۵۳)

(۲۸) مطلب في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية

فرض عین اور فرض کفایہ کا فرق

فرض عین اور فرض کفایہ کے درمیان کیا فرق ہے؟

علامہ شامی اس مطلب میں فرض عین اور فرض کفایہ کی تعریف اور فرق ذکر فرماتے ہیں۔

فرض کفایہ: وہ فرض ہے جس میں بعض افراد کا اسے انجام دینا تمام کی طرف سے کافی ہوجائے، کیونکہ اس میں فی نفسہ فعل کا پایا جانا مجموعی طور پر تمام مکلفین کی طرف سے مقصود ہوتا ہے جیسے میت کو غسل دینا، اسے کفن پہنانا اور سلام کا جواب دینا وغیرہ۔

فرض عین: وہ فرض ہے جس کو انجام دینا ہر مکلف پر ضروری ہو؛ کیونکہ اس میں مطلوب ہر اس معین ذات کی طرف سے اسے اداء کرنا ہوتا ہے جو اس کا مکلف ہو، چنانچہ فرض عین میں بعض کا فعل باقیوں کی طرف سے کافی نہیں ہوتا، اسی لیے یہ افضل ہے؛ کیونکہ اس کا اہتمام زیادہ ہوتا ہے، پھر فرض کفایہ ان تمام مسلمان پر واجب ہوتا ہے جنہیں فرضیت کا علم ہو؛ یعنی مشرق ومغرب کے کل یا بعض تمام ایسے لوگوں پر یہ فرض ہوگا جنھیں اس کا علم ہو، قہستانی فرماتے ہیں کہ فرضِ کفایہ کی اس تعریف سے معلوم ہوا کہ فرضِ کفایہ علم بالفرضیۃ رکھنے والے ہر ایک پر بطریق بدل فرض ہوتا ہے اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ فرضِ کفایہ بعض غیر معین افراد پر فرض ہے اور پہلا قول مختار ہے؛ کیونکہ اگر یہ بعض پر واجب ہو تو بصورتِ ترک بعض مبہم افراد گنہگار ہوں گے اور یہ درست نہیں اور تعریف سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ فرضِ کفایہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ وہ کسی پر واجب نہ ہوگا اور کبھی ایسا ہوگا کہ بعض افراد پر واجب ہوگا اور بعض افراد پر واجب نہ ہوگا، پس اگر مکلفین میں سے ہر گروہ یہ گمان کرے کہ ان کے علاوہ نے اس عمل کو انجام دے دیا ہوگا تو یہ واجب تمام سے ساقط ہوجائے گا اگرچہ اس سے یہ بات لازم آئے کہ کسی نے بھی اس کو انجام نہ دیا ہو اور اگر ہر گروہ یہ گمان کرے کہ ان کے علاوہ نے اس کو انجام نہیں دیا ہوگا تو یہ تمام پر واجب ہوگا اور اگر بعض حضرات یہ گمان کرے کہ ان کے علاوہ نے اس کو انجام دے

دیا ہوگا اور دوسرے بعض حضرات یہ گمان کرے کہ ان کے علاوہ نے اس عمل کو انجام نہیں دیا ہوگا تو دوسرے فریق پر اس کو کرنا واجب ہوگا جنہوں نے یہ گمان کیا تھا کہ ان کے علاوہ نے اس کو انجام نہیں دیا ہوگا نہ کہ پہلے والے وہ حضرات جنہوں نے گمان کیا تھا کہ ان کے علاوہ نے اس کو انجام دے دیا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں وجوب کا مدار مکلف کا گمان ہے، مکلف کے گمان کی وجوب کی بنیاد اس لیے ہے کہ اس قسم کے امور میں غیر کے متعلق فعل یا عدم فعل کا یقینی علم دشوار امر ہے، پس اس کا مکلف بنانا حرج تک پہونچاتا ہے، اس لیے ظن مکلف کو بنیاد بنایا جائے گا اور اس کی مکمل بحث مناہج العقول میں ہے۔ اور اس تعریف سے تیسری یہ بات معلوم ہوئی کہ فرض کفایہ اس کے نہ جاننے والے پر واجب ہی نہیں اور فاضل تفتازانی کے حواشی الکشاف میں جو تحریر ہے کہ نہ جاننے والے پر بھی واجب ہوتا ہے، وہ متداولات کے خلاف ہے۔

مطلب في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية

وحاصله: أن فرض الكفاية ما يكفي فيه إقامة البعض عن الكل؛ لأن المقصود حصوله في نفسه من مجموع المكلفين كتغسيل الميت وتكفينه ورد السلام بخلاف فرض العين؛ لأن المطلوب إقامته من كل عين أي من كل ذات مكلفة بعينها، فلا يكفي فيه فعل البعض عن الباقين، ولذا كان أفضل كما مر؛ لأن العناية به أكثر ثم إن فرض الكفاية إنما يجب على المسلمين العالمين به سواء كانوا كل المسلمين شرقا ومغربا أو بعضهم قال القهستاني. وفيه رمز إلى أن فرض الكفاية على كل واحد من العالمين به بطريق البدل، وقيل: إنه فرض على بعض غير معين والأول المختار؛ لأنه لو وجب على البعض، لكان الآثم بعضا مبهما، وذا غير مقبول وإلى أنه قد يصير بحيث لا يجب على أحد، وبحيث يجب على بعض دون بعض، فإن ظن كل

طائفة من المكلفين أن غيرهم قد فعلوا سقط الواجب عن الكل؛ وإن لزم منه أن لا يقوم به أحد وإن ظن كل طائفة أن غيرهم لم يفعلوا وجب على الكل، وإن ظن البعض أن غيرهم أتى به وظن آخرون أن غيرهم ما أتى به وجب على الآخرين دون الأولين، وذلك لأن الوجوب ههنا منوط بظن المكلف؛ لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمثال ذلك في حيز التعسر، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج وتمامه في مناهج العقول وإلى أنه لم يجب على الجاهل به وما في حواشي الكشاف للفاضل التفتازاني إنه يجب عليه أيضا فمخالف للمتداولات اهـ. (رد المحتار: ۱۲/۴۵٦)

(۲۹) مطلب طاعة الوالدين فرض عين

والدین کی اطاعت فرض عین ہے۔

درمع التنویر میں ہے کہ جہاد کسی بچہ پر اور ایسے بالغ پر فرض نہیں جس کے والدین میں سے دونوں ہوں یا ان میں سے ایک ہو، کیوں کہ والدین کی اطاعت و فرماں برداری فرض عین ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عباس بن مرداس کو اس وقت فرمایا جب کہ آپؓ نے جہاد کا ارادہ فرمایا: تم اپنی والدہ کے پاس ہی رہو، کیوں کہ جنت تیری ماں کے پاؤں کے تحت ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ جہاد فرض عین نہ ہو گیا ہو۔ اس صورت میں جہاد کے مقابلہ میں والدین کی اطاعت کرنا فرض عین ہے، یعنی والدین کو اگر بیٹے کے جہاد میں جانے سے شدید مشقت لاحق ہوتی ہو تو انہیں منع کرنے کا حق ہے اور وہ اس صورت میں گنہگار نہ ہوں گے اور اس صورت میں چونکہ والدین کی اطاعت فرض عین ہے اور جہاد فرض کفایہ ہے۔ پس والدین کی اطاعت کرنا فرض عین ہے، اس لیے فرض عین کی

رعایت کرنا اولی اور راجح ہوگا، جیسا کہ تجنیس میں ہے، صاحب البحر نے اس مقام پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ جہاد کے فرض عین ہونے کے سبب والدین کی اجازت کے بغیر نکلنا مکروہ ہے، اور صاحب بحر نے جو والدین کی اجازت کے بغیر نکلنے کو حرام کہا ہے، اور اس پر اعتراض کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ والدین کی اطاعت فرض عین ہے اور جہاد پر جانا فرض کفایہ ہے، اگر بالغ مرد اپنے زندہ والدین یا ان میں سے جو زندہ ہو ان کی اجازت کے بغیر جہاد میں جائے تو صاحب فتح نے حرام کیا ہے، صاحب بحر فرماتے ہیں کہ حرام کہنا صاحب فتح کا تسامح ہے۔

علامہ شامیؒ قلت کہہ کر جواب دیتے ہیں کہ صاحب بحر کی بات محل نظر ہے، اس لیے کہ عبارت مراعۃ فرض العین أولی ہے، تو یہاں اولی سے مراد اقوی اور ارجح ہے، یعنی فرض عین کی رعایت کرنا اقوی اور ارجح ہے، اس لیے کہ وہ فرض کفایہ سے قوی اور راجح ہے، پس اس حیثیت سے ثابت ہو گیا کہ والدین کی اطاعت کرنا ایسا فرض ہے جس کے خلاف کرنا حرام ہے، اسی وجہ سے علامہ سرخسی نے کہا کہ پس اس شخص پر لازم ہے کہ وہ اقوی کو مقدم کرے۔

ہاں جد اور جدہ فاسد کے بارے میں ہے کہ مجاہد کے لیے مستحب ہے کہ وہ ان دونوں کی اجازت کے بغیر نہ نکلے، پس ان کی اجازت کے بغیر نکلنا مستحب کی خلاف ورزی ہے، اس لیے اس کو مکروہ کہا جائے گا۔

(لا) يفرض (على صبي) وبالغ له أبوان أو أحدهما؛ لأن طاعتهما فرض عين »وقال - عليه الصلاة والسلام - للعباس بن مرداس لما أراد الجهاد الزم أمك فإن الجنة تحت رجل أمك«

مطلب طاعة الوالدين فرض عين

(قوله؛ لأن طاعتهما فرض عين) أي والجهاد لم يتعين فكان مراعاة فرض العين أولى، كما في التجنيس وأخذ منه في البحر كراهة الخروج بلا إذنهما، واعترض على قول الفتح إنه يحرم.

قلت: وفيه نظر فإن الأولى هنا بمعنى الأقوى والأرجح أي أن الأقوى مراعاة فرض العين لقوته ورجحانه على فرض الكفاية، فحيث ثبت أنه فرض كان خلافه حراما، ولذا قال السرخسي: فعليه أن يقدم الأقوى. نعم قدمنا آنفا عنه في الجد والجدة الفاسدين أن المستحب أن لا يخرج إلا بإذنهما (رد المحتار: ۴۶۰/۱۲)

(۳۰) مطلب أذا علم أنه يقتل يجوز له أن يقاتل بشرط أن ينكی فيهم وإلا فلا بخلاف الأمر بالمعروف

جہاد اور امر بالمعروف میں قدرت وعدمِ قدرت کا اعتبار

علامہ حصکفیؒ السراج کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ جہاد کے وجوب کے لیے ہتھیار پر قدرت ہونا شرط ہے، نہ کہ راستے کا پرامن ہونا، چنانچہ اگر کسی کو ہتھیار چلانے کی قدرت نہ ہو اور اس کو یقین ہے کہ اگر وہ لڑنے کی کوشش کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا اور اگر وہ لڑے گا نہیں تو اسے قید کر لیا جائے گا تو پھر اس کے لیے قتال لازم نہیں ہے، یعنی اس کے لیے جہاد میں نہ جانے کی گنجائش ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لم یلزم سے مراد یہ ہے کہ اس پر قتال فرض نہیں ہے، مگر یہ مراد نہیں ہے کہ وہ قتال کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا ہے، بلکہ عبارت کا مطلب ہے کہ اگر وہ قتال کرے یہاں تک کہ قتل ہو جائے تو یہ جائز ہے اور شہادت کا مرتبہ پائے گا، لیکن شرح السیر میں اس طرح مذکور ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی تنہا حملہ کرے، اگرچہ اسے گمان ہو کہ وہ قتل ہو جائے گا،

بہ شرطیکہ وہ قتل کرنے یا زخمی کرنے یا شکست دینے میں سے کوئی عمل کر سکتا ہو، چنانچہ صحابۂ کرامؓ کی جماعت نے نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے احد کے دن ایسا ہی کیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس پر ان کی مدح اور حوصلہ افزائی فرمائی؛ اور جب اسے علم ہو کہ وہ انہیں کچھ بھی نقصان نہیں کر سکے گا، تو پھر اس کے لیے ان پر حملہ کرنا حلال نہیں ہے، کیوں کہ اس طرح حملہ میں دین اسلام کا اعجاز نہیں ہے۔ یعنی کوئی بھی فائدہ نہ ہو تو جہاد کی اجازت نہیں۔

یہ حکم جہاد کا ہے، اور فساقِ مسلمین کو نہی عن المنکر کرنے کی تفصیل اس سے کچھ الگ ہے۔

اس فرق کو علامہ شامیؒ آگے بیان فرماتے ہیں اور اسی فرق کی وضاحت کے لیے یہ مطلب قائم فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مسلمان فساق کو برائی سے روکنے میں اسے علم بھی ہو کہ وہ باز نہیں آئیں گے، بلکہ اس کو قتل کر دیں گے پھر بھی اس اقدام میں کوئی حرج نہیں، ہاں اگر چہ اسے خاموشی اختیار کرنے کی بھی رخصت ہے، کیوں کہ وہ فاسق مسلمان اس کا اعتقاد رکھتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جا رہا ہے، اور جس سے انہیں روکا جا رہا ہے، لہٰذا اس کا فعل ان فساق کے دل میں یقیناً مؤثر ہوگا، برخلاف کفار کہ ان کو جس بات کا حکم دیتے ہیں وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے ہیں، لہٰذا بے فائدہ ہونے کا یقین ہونے کے باوجود ان پر جبر کرنا ان کو دل میں کوئی اثر نہیں کرے گا، لہٰذا اس کی اجازت نہ ہوگی۔

وفي السراج وشرط لوجوبه: القدرة على السلاح لا أمن الطريق، فإن علم أنه إذا حارب قتل وإن لم يحارب أسر لم يلزمه القتال (در مع التنوير)

مطلب إذا علم أنه يقتل يجوز له أن يقاتل بشرط أن ينكي فيهم وإلا فلا

بخلاف الأمر بالمعروف (قوله لم يلزمه القتال) يشير إلى أنه لو قاتل حتى قتل جاز، لكن ذكر في شرح السير أنه لا بأس أن يحمل الرجل وحده وإن ظن أنه يقتل إذا كان يصنع شيئا بقتل أو بجرح أو بهزم فقد فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد ومدحهم على ذلك فأما إذا علم أنه لا ينكي فيهم فإنه لا يحل له أن يحمل عليهم؛ لأنه لا يحصل بحملته شيء من إعزاز الدين، بخلاف نهي فسقة المسلمين عن منكر إذا علم أنهم لا يمتنعون بل يقتلونه فإنه لا بأس بالإقدام، وإن رخص له السكوت؛ لأن المسلمين يعتقدون ما يأمرهم به فلا بد أن يكون فعله مؤثرا في باطنهم بخلاف الكفار (رد المحتار: ۴۷۳/۱۲)

(۳۱) مطلب في أن الكفار مخاطبون

کفار کن امور کے مخاطب ہیں؟

درمع التنویر میں ہے کہ اگر ہم کفار کا محاصرہ کریں تو اولاتو ہم ان کو اسلام کی طرف دعوت دیں گے، پس اگر انہوں نے اسلام قبول کرلیا تو بہت اچھا، ورنہ ہم ان کو جزیہ ادا کرنے کو کہیں گے بشرطیکہ اس کا محل ہو؛ جیسا کہ جزیہ کے باب میں آئے گا۔ پس اگر انہوں نے جزیہ قبول کرلیا تو ان کے لیے معاملات میں ایسا ہی انصاف ہوگا جیسا ہمارے لیے ہیں، اور ان پر معاملات میں ایسی ہی سزاء ہوگی جیسی ہمارے لیے ہوتی ہے، پس عبادات اس سے خارج ہوں گی، اس لیے کہ کفار ہمارے یہاں اس کے مخاطب نہیں ہے اور اس کی تائید حضرت علیؓ کے قول سے ہوتی ہے کہ یقیناً انہوں نے جزیہ دیا تاکہ ان کا خون ہمارے خون کی طرح اور ان کا مال ہمارے مال کی طرح محفوظ ہوجائے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں یہ بیان فرماتے ہیں کہ کفار معاملات میں اداءً و اعتقاداً دونوں اعتبار سے مخاطب ہیں یا نہیں؟ المنار جس کی شرح صاحب البحر نے کی

ہے،اس میں ہے کہ کفار ایمان ومعاملات اورعقوبات کے مخاطب ہے،سوائے حد شرب کے کہ وہ اس کے مخاطب نہیں ہیں،اور رہا عبادات کے بارے میں تو اس کے بارے میں علماءِ سمرقند فرماتے ہیں کہ وہ اس کے مخاطب نہیں، نہ اداءً نہ اعتقاداً۔اور علماءِ بخارا فرماتے ہیں کہ وہ اعتقاداً تو مخاطب ہیں،اداءً مخاطب نہیں ہیں۔اور علماء عراق فرماتے ہیں کہ وہ عبادات کے مخاطب اداءً بھی اور اعتقاداً بھی ہیں،پس انہیں ان دونوں پر سزاء بھی دی جائے گی اور یہی معتمد قول ہے۔

چنانچہ حاصل کلام یہ ہوا کہ ان کے لیے عقوبات اور معاملات میں حکم ہمارے حکم کے مثل ہے،سوائے ان عقوبات کے جن کا استثناء ہے، نہ کہ ایمان اور عبادات میں،پس ان دونوں میں ہم ان سے مطالبہ نہیں کریں گے،اگرچہ ان دونوں پر انہیں آخرت میں سزا دی جائے گی۔

(فإن حاصرناهم دعوناهم إلى الإسلام فإن أسلموا) فبها (وإلا فإلى الجزية) لو محلا لها كما سيجيء (فإن قبلوا ذلك فلهم ما لنا) من الإنصاف (وعليهم ما علينا) من الانتصاف فخرج العبادات إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا ويؤيده قول علي - رضي الله عنه -: إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا (درمع التنوير)

مطلب في أن الكفار مخاطبون

(قوله إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا) الذي تحرر في المنار وشرحه لصاحب البحر أنهم مخاطبون بالإيمان، وبالعقوبات سوى حد الشرب، والمعاملات وأما العبادات فقال السمرقنديون ن: إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقادا قال البخاريون: إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط وقال العراقيون إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون عليهما وهو المعتمد. اهـ.ح.قوله ويؤيده) أي يؤيد ما ذكر من التقييد بالإنصاف والانتصاف، أو يؤيد خروج

العبادات. وحاصله: أن لهم حكمنا في العقوبات والمعاملات إلا ما استثني دون الإيمان والعبادات فلا نطالبهم بهما وإن عوقبوا عليهما في الآخرة (رد المحتار: ۴۸۰/۱۲)

(۳۲) مطلب لفظ ينبغي يستعمل في المندوب وغيره عند المتقدمين

لفظ ینبغی کا معنی

درمع التنویر میں ہے کہ ہمیں عہد توڑنے سے، مال غنیمت میں خیانت کرنے سے اور لڑائی میں کامیابی کے بعد مثلہ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں لفظ 'ینبغی' کن معانی کے لیے آتا ہے، یہ بیان فرماتے ہیں۔

درمع التنویر میں اس مقام پر نهينا عن غدر کے الفاظ ہیں جب کہ ہدایہ وغیرہ میں اس مقام پر وينبغي للمسلمين أن لا يغدروا کے الفاظ ہیں، چونکہ لاینبغی کے الفاظ سے نہی کے معنی مکمل ادا نہیں ہوتے، اس لیے بقول علامہ شامیؒ در مع التنویر میں نهينا کے الفاظ استعمال کیے گئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متأخرین کے نزدیک ينبغي کا استعمال يندب کے معنی میں مشہور ہے اور ولا ينبغي کا استعمال کراہت تنزیہی کے لیے مشہور ہے، اگر چہ متقدین کے عرف میں اس کا استعمال عام ہے، یعنی حرمت اور وجوب اور کراہت و استحباب؛ ہر ایک میں ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں یہ کثیر الاستعمال ہے :ما كان ينبغي لنا أن نتخذمن دونك من أولياء، اس آیت میں حرمت کا معنی مراد ہے، اور لغت کے اعتبار سے اس کا معنی عام ہے، چنانچہ المصباح میں ہے

وينبغي أن يكون كذا اس کا معنی ہے یہ کام واجب ہے، مستحب ہے اور طلب کے اعتبار سے اس کی تعیین ہوگی۔

(و) نهينا (عن غدر -وغلول و) عن (مثلة) (درمع التنوير)

مطلب لفظ ينبغي يستعمل في المندوب وغيره عند المتقدمين

(قوله ونهينا عن غدر إلخ) عدل عن قول الهداية وغيرها وينبغي للمسلمين أن لا يغدروا؛ لأن المشهور عند المتأخرين استعمال ينبغي بمعنى يندب ولا ينبغي بمعنى يكره تنزيها، وإن كان في عرف المتقدمين استعماله في أعم من ذلك وهو في القرآن كثير - ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء - قال في المصباح: وينبغي أن يكون كذا معناه يجب أو يندب بحسن ما فيه من الطلب. اهـ. (رد المحتار: ۴۹۰/۱۲)

(۳۳) مطلب في بيان نسخ المثلة

مثلہ کے منسوخ ہونے کا بیان

درمع التنویر میں ہے کہ ہمیں عہد توڑنے سے مال غنیمت میں خیانت کرنے سے اور لڑائی میں کامیابی کے بعد مثلہ کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور رہا کامیاب ہونے سے پہلے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں مثلہ کا حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

مثلہ: یہ لفظ میم کے ضمہ کے ساتھ ہے اور اسم مصدر ہے، مثل به یہ باب نصر ینصر سے ہے یعنی اس نے اس کے اطراف (اعضاء) کاٹ دیے اور وہ اس کے ساتھ بدشکل ہوگیا، اسی طرح جامع اللغۃ میں ہے۔

اختیار کے حوالے سے مذکور درمع التنویر کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ جنگ میں غلبہ سے قبل مثلہ کرنا جائز ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ زیلعی میں

اس مسئلہ سے متعلق مذکور ہے کہ یہی صحیح ہے اور اس کی نظیر یہ حکم ہے کہ احراق بالنار بھی جائز ہے تو مثلہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔

اور فتح القدیر میں جنگ میں غلبہ سے قبل مثلہ کرنے کا جواز اس قید کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ دوران جنگ قتال میں مثلہ ہو جائے تو یہ ممنوع نہیں، جیسے مبارز و مقابل کو اس نے اس طرح مارا کہ اس کا کان کاٹ دیا، پھر دوسری ضرب اس لگائی کہ اس کی آنکھ نکال دی، پھر ضرب ماری اور اس کا ہاتھ اور اس کی ناک کاٹ دی وغیرہ۔ فتح کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ اگر وہ دوران جنگ کسی کافر پر قدرت پالے تو اس کے لیے اس کا مثلہ کرنا جائز نہیں، بلکہ وہ اسے قتل کردے گا اور جو حکم الاختیار میں ہے اس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کے لیے اس طرح غلبہ پانے کے بعد مثلہ کرنا جائز ہے، اور کیوں نہ ہو جب کہ انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ عمل انہیں زیادہ ذلیل اور رسوا کرنے والا ہے، اور انہیں زیادہ ضرر اور نقصان پہنچانے والا ہے۔

صحیحین اور ان کے علاوہ دیگر کتابوں میں مثلہ کے بارے میں نہی کا حکم ثابت ہے، پس اگر یہ نہی قصۂ عرنیین سے مؤخر ہے تو پھر نسخ ظاہر ہے اور اگر مثلہ کی نہی والی حدیث اور قصۂ عرنیین میں کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے معلوم نہ ہو تو پھر محرم اور مبیح میں تعارض ہوا، ممانعت والی حدیث مثلہ کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اور قصہ عرنیین والی حدیث مثلہ کے مباح ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، تو پس محرم کو مبیح پر مقدم کیا جائے گا اور یہ دوسرے کے نسخ یعنی مبیح کے نسخ کو متضمن ہوگا۔

ایسا قصاص جس میں جنایت کرنے والے کا مثلہ کرنا پڑے، مثلاً کسی نے بہت سارے لوگوں میں سے کسی کی ناک کاٹ دی اور کسی کے دو کان کاٹ دیے اور کسی کے دو ہاتھ اور کسی کے دو پیر کاٹ دیے اور کسی کی دونوں آنکھیں نکال دی تو اس

سے ہر ایک کا قصاص الگ الگ لیا جائے گا ، لیکن ایک کے قصاص کو دوسرے کے قصاص سے اس وقت تک مؤخر کیا جائے گا جب تک کہ پہلے والے قصاص کا زخم ختم اور اچھا نہ ہو جائے ، پس یہ حقیقتاً مثلہ نہیں ضمنا مثلہ ہے ۔ اور مثلہ سے نہی کا مصداق وہ شخص ہے جس نے کسی شخص کا مثلہ کیا ، یہاں تک کہ اسے قتل کر دیا پس نسخ کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے ابتداء ہی سے قتل کر دیا جائے اور اس کا مثلہ نہ کیا جائے ۔

(و) نهينا (عن غدر - وغلول و) عن (مثلة) بعد الظفر بهم أما قبله فلا بأس بها اختيار (در مع التنوير)

مطلب في بيان نسخ المثلة

(قوله عن غدر) أي نقض عهد وغلول بضم الغين الخيانة من المغنم قبل قسمته ومثلة بضم الميم اسم مصدر مثل به من باب نصر أي قطع أطرافه وشوه به كذا في جامع اللغة (قوله أما قبله فلا بأس بها) قال الزيلعي وهذا حسن ونظيره الإحراق بالنار، وقيد جوازها قبله في الفتح بما إذا وقعت قتالا كمبارز ضرب فقطع أذنه ثم ضرب ففقأ عينه ثم ضرب فقطع يده وأنفه ونحو ذلك. اهـ. وهو ظاهر في أنه لو تمكن من كافر حال قيام الحرب ليس له أن يمثل به بل يقتله، ومقتضى ما في الاختيار أن له ذلك كيف وقد علل بأنها أبلغ في كبتهم وأضر بهم نهر.

[تنبيه] ثبت في الصحيحين وغيرهما النهي عن المثلة فإن كان متأخرا عن قصة العرنيين فالنسخ ظاهر، وإن لم يدر فقد تعارض محرم ومبيح، فيقدم المحرم ويتضمن الحكم بنسخ الآخر، وأما من جنى على جماعة بأن قطع أنف رجل وأذني رجل ويدي آخر ورجلي آخر وفقأ عيني آخر فإنه يقتص منه لكل، لكن يستأنى بكل قصاص إلى برء ما قبله فهذه مثلة ضمنا لا قصدا، وإنما يظهر أثر النهي والنسخ فيمن مثل بشخص حتى قتله فمقتضى النسخ أن يقتل به ابتداء ولا يمثل به فتح ملخصا (رد المحتار :۱۲/ ۴۹۱)

(۳۴) مطلب قال علی أولادي ففي دخول أولاد البنات روایتان

لفظ اولادی میں نواسے شامل ہیں یا نہیں ؟

درمع التنویر میں ہے کہ اگر مشرک یا کافر اپنی اولاد کے لیے امان طلب کرے تو صلبی اولاد اور صلبی بیٹوں کی اولاد شامل ہوگی، صلبی بیٹیوں کی اولاد شامل نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں فرماتے ہیں کہ اولاد کے لفظ میں بیٹوں کی اولاد شامل ہوں گی۔اور بیٹیوں کی اولاد کے شامل ہونے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔

اگر کسی مشرک نے کہا کہ آمنونی علی أولادی تو اس میں اس کی صلبی اولاد اور صلبی بیٹوں کی اولاد داخل ہوں گی، اور صلبی بیٹیوں کی اولاد داخل نہ ہوگی، کیوں کہ وہ اس کی اولاد نہیں ہے، ایسا ہی امام محمدؒ نے یہاں ذکر کیا ہے، اور امام خصاف نے امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے کہ بیٹیوں کی اولاد بھی لفظ اولادی میں داخل ہوں گی؛ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جس وقت حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالی عنہما کو اٹھایا تھا اس وقت فرمایا تھا أولادنا أكبادنا (ہمارے بچے ہمارے جگر ہیں) حالانکہ یہ حضرت فاطمہؓ کے بچے تھے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نواسے تھے، بہر حال یہ قول ضعیف ہے اور روایت کی توجیح یہ ہے کہ حسن وحسین کو اولاد کہنا مجازاً ہے اور دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:

ماكان محمد أبا احد من رجالكم

پس جب قرآن کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کسی مذکر کے باپ نہ تھے تو حسن اور حسینؓ کو اولاد کہنا مجازاً ہے یا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت فاطمہؓ کی اولاد کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **کل الأولاد**

ينتنمون إلى آبائهم إلا أولاد فاطمة فإنه ينسبون إليّ أنا أبوهم، (ترجمہ: تمام اولاد اپنے باپوں کی طرف منسوب ہوتی ہیں، سوائے حضرت فاطمہؓ کی اولاد؛ کیوں کہ وہ میری طرف منسوب ہوتے ہیں، میں ان کا والد ہوں۔

لیکن یہ حدیث شاذ ہے، اور یہ اس کے مخالف ہے جو آیت ہم نے بیان کی ہے۔

ويدخل في الأولاد أولاد الأبناء لا أولاد البنات، (درمع التنوير)

مطلب لو قال على أولادي ففي دخول أولاد البنات روايتان

(قوله ويدخل في الأولاد أولاد الأبناء إلخ) أي لو قال آمنوني على أولادي دخل فيه أولاده لصلبه، وأولادهم من قبل الذكور دون أولاد البنات؛ لأنهم ليسوا بأولاده، هكذا ذكر محمد ههنا وذكر الخصاف عن محمد أنهم يدخلون »لقوله - عليه الصلاة والسلام - حين أخذ الحسن والحسين أولادنا أكبادنا« ووجه الرواية الأولى: أن هذا مجاز بدليل قوله تعالى - {ما كان محمد أبا أحد من رجالكم} [الأحزاب:٤٠] - أو هو خاص بأولاد فاطمة، كما روي أنه - عليه الصلاة والسلام - قال " »كل الأولاد ينتمون إلى آبائهم إلا أولاد فاطمة فإنهم ينسبون إلي أنا أبوهم لكنه« حديث شاذ وهو مخالف لما تلونا. (رد المحتار: ۵۱۹/۱۲)

(۳۵) مطلب لو قال على أولاد أولادي يدخل أولاد البنات

'اولادِ اولادی' میں نواسے شامل ہوں گے۔

درمع التنویر میں ہے کہ اگر مشرک یا کافر اپنی اولاد کے لیے امان طلب کی تو صلبی اولاد اور صلبی بیٹوں کی اولاد شامل ہوگی، اور صلبی بیٹیوں کی اولاد شامل نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں فرماتے ہیں کہ 'اولادِ اولادی' کے الفاظ ہوں تو اس میں بیٹوں کی اولاد کے ساتھ بیٹیوں کی اولاد بھی شامل ہوں گی۔ یعنی اگر کسی نے

کہا آمنونی علی أولاد أولادی تو اس میں پوتے اور نواسے بھی شامل ہوں گے، کیوں کہ ولد الولد حقیقتاً اس کو کہتے ہیں جسے تیرے ولد نے جنا ہو اور تیری بیٹی تیری ولد ہے، پس جسے تیری بیٹی نے جنا ہو تو حقیقتاً تیرے ولد کا ولد ہوگا۔ بخلاف سابقہ مطلب کے، کیوں کہ حکم کے اعتبار سے تیرا ولد وہ ہے جو تیری طرف منسوب ہوتا ہے، اور وہ بیٹے کی اولاد ہے، نہ کی بیٹی کی اولاد۔

ذخیرہ میں ذکر کیا ہے کہ اولاد اولادی کے لفظ میں بیٹیوں کی اولاد کے شامل ہونے کی سلسلہ میں بھی دو روایتیں ہیں۔ جس کی تفصیل وقف میں آئے گی۔

مطلب لو قال على أولاد أولادي يدخل أولاد البنات

ولو قال على أولاد أولادي دخل أولاد البنات؛ لأن اسم ولد الولد حقيقة لمن ولده ولدك وابنتك ولدك فما ولدته ابنتك يكون ولد ولدك حقيقة بخلاف الأول؛ لأن ولدك من حيث الحكم من ينسب إليك، وذلك أولاد الابن دون أولاد البنات سرخسي وذكر في الذخيرة أن فيه روايتين أيضا وسيأتي تمام تحقيق ذلك في الوقف إن شاء الله تعالى. (رد المحتار: ١٢/ ٥٢١)

(٣٦) مطلب في دخول اولاد البنات في الذرية روايتان

لفظ ذریۃ میں نواسے شامل ہوں گے یا نہ؟

’ذراری‘ کے لیے امان مانگنے سے آدمی خود اس میں شامل ہو جائے گا؟ یہ مسئلہ در مع التنویر میں سابقہ مطلب سے قبل مذکور ہے، البتہ ذراری میں کون سی اولاد شامل ہوں گی؟ ولد اور بنت کے ساتھ اولاد الولد اور اولاد البنت بھی شامل ہوگی یا نہیں؟ اس کی تفصیل اس مطلب میں مذکور ہے۔

اگر کسی مشرک نے کہا کہ آمنونی علی ذراری، تو علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شارح علامہ حصکفیؒ ذراری کے لفظ میں بیٹیوں کی اولاد کے داخل

ہونے کے سلسلہ میں خاموش ہے، اور بحر میں ہے کہ ذراری کے لفظ میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت دخول کی ہے اور دوسری روایت عدمِ دخول کی ہے، اسی طرح کا امام سرخسی کا بھی قول ہے۔ ذراری کے لفظ میں نواسے، نواسیاں کے عدم دخول والی روایت کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ بیٹیوں کی اولاد ان کے اپنے باپوں کی ذریت سے ہے، نہ کہ ماں کی قوم کی ذریت سے ہے۔ اور ذراری کے لفظ میں نواسے، نواسیاں کے دخول والی روایت کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ذریت اصل سے پیدا ہونے والی فرع کا نام ہے اور ماں اور باپ دونوں ولد کی اصل ہے، اور اصلیت اور تولد کا معنی ماں کی جانب سے ارجح ہے، کیوں کہ بچہ نر کے پانی کے واسطے سے ماں سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس سلسلہ میں یحی بن یعمر کی ایک حکایت ذکر کی ہے کہ حجاج نے ایک دن یحی بن یعمر کو اس کے سامنے پیش کرنے کا حکم دیا، ان کو پیش کیا گیا، حجاج نے ان کو قتل کرنا چاہتا تھا، چنانچہ حجاج نے ان سے کہا کہ آپ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت پڑھئے جس میں اس بات کی صراحت ہو کہ علوی حضرات (حضرت علیؓ کی اولاد) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذریت میں سے ہے، ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا۔ اور اللہ تعالی کا یہ فرمان: ندع أبناءنا و أبنائكم والی آیت میری مراد نہیں، اس لیے اسکے علاوہ دوسری آیت پیش فرمائیں، چنانچہ یحی بن یعمر نے یہ آیت تلاوت کی ومن ذريته داود وسليمان ... اور وزكريا ويحى وعيسى تک تلاوت کی۔ پھر یحی بن یعمر نے فرمایا کہ حضرت عیسیٰؑ حضرت نوحؑ کی ذریت میں باپ کی جانب سے ہے یا ماں کی جانب سے؟ تو اس جواب سے حجاج بن یوسف ہکا بکا ہو گیا اور یحی بن یعمر کو احسان کے ساتھ

رخصت کیا، یعنی حضرت عیسیؑ کے باپ تو تھے ہی نہیں، پس وہ یقیناً ماں کی جانب سے ہی حضرت نوحؑ کی ذریت ہوئے۔

مطلب في دخول أولاد البنات في الذرية روايتان

[تتبيه] سكت الشارح عن دخول أولاد البنات في الذراري وفي البحر: أن فيه روايتين أيضا، وكذا قال السرخسي وذكر وجه رواية عدم الدخول أن أولاد البنات من ذرية آبائهم لا من ذرية قوم الأم، ووجه رواية الدخول أن الذرية اسم للفرع المتولد من الأصل، والأبوان أصلان للولد ومعنى الأصلية والتولد في جانب الأم أرجح لأن الولد يتولد منها بواسطة ماء الفحل ثم ذكر فيه حكاية (رد المحتار: ۵۲۱/۱۲)

مطالبِ شامی

کتاب الجهاد

مرتب:
مفتی مصدق بن عبدالحمید احمد آبادی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب المغنم وقسمته

مطلب بيان معنى الغنيمة والفيئ

غنیمت اور فیئ کے معنی کا بیان

درمختار میں علامہ حصکفی رحمہ اللہ غنیمت اور فیئ کی تعریف اور ان کا حکم ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جنگ کے دوران جو مال کفار سے زبردستی لے لیا جائے اس مال کو'مالِ غنیمت' کہتے ہیں؛ اور 'فیئ' اس مال کو کہا جاتا ہے جو دارالحرب کے دارالاسلام ہوجانے کے بعد طاقت اور غلبہ کی بناء پر ان سے لیا جائے، غنیمت کا حکم یہ ہے کہ اس میں سے خمس نکالنے کے بعد بقیہ مال غانمین میں تقسیم کیا جائے گا اور فیئ کا حکم خراج کی طرح ہے، اس میں سے خمس نکالا نہیں جائے گا اور اس میں تمام مسلمانوں کا حق ہوگا۔

اس مطلب میں غنیمت اور فیئ کے حکم کے ضمن میں علامہ شامیؒ ایک اور قسم کے مال کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں جو غنیمت اور فیئ نہیں ہوتا؛ ایسے مال دو طرح کے ہیں:

(۱) کفار کی طرف سے کسی کو انفرادی طور پر دیا گیا ہدیہ، بشرطیکہ وہ شخص امام یا امام کے حکم میں نہ ہو؛ ایسے مال کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حربیوں سے حاصل ہونے والے ہدایا اور تحائف غنیمت اور فیئ کے تحت داخل نہیں، بلکہ ان کا حکم الگ ہے۔ چنانچہ ہندیہ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ: مال غنیمت اس مال کو کہا جاتا

ہے جو غازیوں کی طاقت وقوت اور کفار پر غلبہ اور رعب کی بناء پر ان سے لے لیا جائے، اور بغیر جنگ کے محض غلبہ کی بناء پر لیا جانے والا مال فئی ہے جیسے کہ خراج اور جزیہ۔ اور غنیمت میں سے خمس نکالا جائے گا فئی میں سے نہیں نکالا جائے گا۔ اور جو مال حربیوں سے ہدیہ اور ہبہ کے طور پر موصول ہو یا چوری کر کے یا چھین کر لیا جائے تو وہ مال صرف لینے والے ہی کے لئے ہوگا، اس میں سے خمس نہیں نکالا جائے گا۔

(۲) دوسری قسم کا مال وہ ہے جو حرب اور قہر کے بغیر کفار کی رضا مندی سے امام یا امام کے قائم مقام شخص وصول کرے، اس کا حکم شرح سیر کبیر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کے لئے صلح کرنے میں خیر ہو اور امام المسلمین حربیوں سے کچھ مال کے عوض ایک سال کے لئے صلح کر لے اور معہودہ رقم امام المسلمین کے قبضہ میں آجائے تو یہ رقم بیت المال میں جمع کر دی جائے گی، اس لئے کہ اس کا حکم خراج کی طرح ہے اور مصالحۃً لیا ہوا یہ مال غنیمت اور فئی کے تحت نہیں آئے گا کہ خمس نکالا جائے، اس لئے کہ گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر یعنی جنگ کے بعد حاصل ہونے والا مال غنیمت ہے اور بغیر جنگ کے محض غلبہ کی بناء پر جو مال حاصل ہو وہ فئی ہے اور یہ مال جو مصالحت کے بعد حاصل ہوا ہے وہ تو آپسی رضا مندی سے حاصل ہوا ہے، اسی بناء پر اس کا حکم جزیہ اور خراج کی طرح ہے کہ جس طرح جزیہ اور خراج بیت المال میں جمع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح اس مال کو بھی بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔

مذکورہ تفصیل کا خلاصہ اور لبّ لباب یہ ہے کہ

- جو مال قتال اور جنگ کے ذریعہ حاصل ہو وہ غنیمت ہے۔

• اور جو بغیر جنگ کے غلبۃً حاصل ہو وہ فئی ہے۔

• اور جو مال بغیر جنگ اور بغیر قہر اور غلبہ کے حاصل ہو جیسا کہ ہدیۃً اور مصالحۃً حاصل ہونے والا مال؛ تو یہ نہ غنیمت ہے اور نہ ہی فئی ہے۔ ہاں! البتہ اس کا حکم فئی کے حکم کا سا ہوگا کہ جس طرح فئی میں خمس اداء نہیں کیا جاتا اس مال کا بھی خمس ادا نہیں کیا جائے گا اور جس طرح فئی بیت المال میں جمع کر دیا جاتا ہے اس مال کو بھی بیت المال میں جمع کرا دیا جائے گا۔ فتأمل۔

نوٹ: ہدیہ کے متعلق امام اور غیر امام کے حکم کا فرق اور تقسیم تقریرات رافعی سے مآخوذ ہے کہ امام نے لیا ہو تو بیت المال میں جمع ہوگا، اور انفراداً کسی نے لیا ہو تو اس کی ذاتی ملک ہوگی۔

الغنيمة ما نيل من الكفار عنوة والحرب قائمة، فتخمس وباقيها للغانمين والفيء: ما نيل منهم بعد كخراج وهو لكافة المسلمين (در مع التنوير)

مطلب بيان معنى الغنيمة والفيء

(قوله والفيء ما نيل منهم بعد) أي بعد الحرب هذا لا يشمل هدية أهل الحرب بلا تقدم قتال. قال في الهندية: الغنيمة اسم لما يؤخذ من أموال الكفرة بقوة الغزاة وقهر الكفرة والفيء: ما أخذ منهم من غير قتال كالخراج والجزية وفي الغنيمة الخمس دون الفيء وما يؤخذ منهم هدية أو سرقة أو خلسة أو هبة، فليس بغنيمة وهو للآخذ خاصة. اهـ. قلت: لكن في شرح السير الكبير لو وادع الإمام قوما من أهل الحرب سنة على مال دفعوه إليه جاز لو خيرا للمسلمين، ثم هذا المال ليس بفيء ولا غنيمة حتى لا يخمس ولكنه كالخراج يوضع في بيت المال؛ لأن الغنيمة اسم لمال مصاب بإيجاف الخيل والركاب والفيء اسم لما يرجع من أموالهم إلى أيدينا بطريق القهر، وهذا رجع إلينا بطريق المراضاة، فيكون كالجزية والخراج يوضع في بيت المال اهـ ومقتضاه أن ما أخذ بالقتال والحرب غنيمة وما أخذه بعده مما

وضع عليهم قهرا كالجزية والخراج فيء وما أخذ منهم بلا حرب ولا قهر كالهدية والصلح فهو لا غنيمة ولا فيء وحكمه حكم الفيء لا يخمس ويوضع في بيت المال فتأمل (رد المحتار: ۵۲۵/۱۳)

مطلب في قسمة الغنيمة

مالِ غنیمت کی تقسیم کا بیان

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں:

(۱) اگر مسلمانوں نے حربیوں سے جنگ کی اور جنگ کے بعد مالِ غنیمت موصول ہو تو اس مالِ غنیمت کو دارالحرب میں تقسیم نہیں کیا جائے گا، البتہ اس حکم سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں۔

(۲) مالِ غنیمت پر غانمین کی ملکیت کب ثابت ہوگی؟

وہ صورتیں جن میں مالِ غنیمت دارالحرب میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) امام المسلمین اپنے اجتہاد سے تقسیم کر دینا مناسب سمجھے تو تقسیم کر دیا جائے گا۔

(۲) یا غازیوں کی ضرورت کے پیشِ نظر امام المسلمین تقسیم کر دے۔

(۳) امام المسلمین کے پاس بوجھ اٹھانے والے جانور نہ ہوں تو پھر اس صورت میں اگر لوگ ودیعتاً لینا قبول نہ کرے تو کیا امام المسلمین انہیں اجرت مثلیہ کے ساتھ مجبور کرے گا؟ تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مجبور کرے گا اور بعض منع کرتے ہیں (یعنی تقسیم کرنے کو راجح قرار دیتے ہیں۔)

دارالحرب میں مالِ غنیمت کی تقسیم کے مواقع بتانے کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

اصل حکم یہ ہے کہ دارالحرب میں مالِ غنیمت تقسیم نہیں کیا جائے گا، یہی ہمارے اصحاب کا مشہور مذہب ہے، اس لئے کہ احراز سے پہلے لوگ اس کے مالک ہی نہیں بنتے، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دارالحرب میں مال غنیمت تقسیم کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ در منتقی۔ البتہ اگر امام المسلمین اپنے اجتہاد سے تقسیم کردے یا غازی حضرات تقسیم کا مطالبہ کرے اور امام المسلمین کو تقسیم نہ کرنے کی صورت میں ان کی طرف سے فتنہ کا خوف ہو تو اس دونوں صورتوں میں مال غنیمت دارالحرب میں بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں محیط سے یہی نقل کیا گیا ہے۔ ان احوال میں تقسیم کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں تقسیم کرنے سے احکام بھی ثابت ہوں گے، یعنی تقسیم میں مثلاً باندی آئی تو اس سے وطی کرنا، بیچنا اور آزاد کرنا، نیز اسی طرح اس میں وراثت کا جاری ہونا بھی صحیح ہوگا؛ اس کے برعکس اگر امام المسلمین نے نہ اپنے اجتہاد سے اور نہ ہی غازیوں کی ضرورت کے پیش نظر اسے تقسیم کیا ہے تو احکام ثابت نہیں ہوں گے، یعنی مثلاً باندی ہے تو نہ وطی کرنا حلال نہ بیچنا وغیرہ۔ بلکہ بدونِ تقسیم احراز بدارالاسلام کے بعد بھی ایسے تصرفات غازی کے لیے درست نہیں۔

مال غنیمت پر ملکیت کب ثابت ہوگی؟

در منتقی میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اسی بات کو منح میں علامہ تمرتاشی نے بھی برقرار رکھا ہے کہ مال غنیمت کو دارالاسلام میں جمع کر لینے سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ ملکیت کے لئے تقسیم کرنا ضروری ہے، محض احراز سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، احراز سے تو صرف حق مؤکد ہوتا ہے اور ملکیت تقسیم کرنے سے ثابت ہوتی ہے، اسی بناء پر احراز کے بعد غانمین میں سے کسی نے غلام آزاد کیا تو وہ

آزاد نہیں ہوتا۔ اگر غازی کی ملک ثابت ہوتی - چاہے شرکت کے طور پر ہی سہی -تو وہ غلام آزاد ہو جاتا۔

مالِ غنیمت کی باندی سے استفادہ کا حکم

(۱) غنیمت کے مال کو دارالاسلام میں لانے (احراز) سے قبل باندی سے وطی کر کے ام ولد بنانا درست نہیں، یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور باندی ام ولد نہ بنے گی۔

(۲) دارالاسلام میں احراز کے بعد تقسیم سے پہلے بھی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے اس صورت میں بھی استیلاد درست نہیں۔

اگر مال غنیمت جھنڈوں یا سرداروں پر تقسیم کر دیا گیا ہو اور علمبردار نے یا سردار نے انفراداً ماتحتوں میں مال غنیمت تقسیم نہ کیا ہو تو ہر جماعت کو ملے ہوئے مال غنیمت میں افرادِ جماعت کی مشترکہ ملک ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے کسی ایک کا باندی کو ام ولد بنانا صحیح ہے، نیز اس شخص کا آزاد کرنا بھی صحیح ہے، اس صورت میں بھی شرکتِ خاصہ اور ملک مشترک کے لیے ضروری ہے کہ علمبردار یا سردار کی جماعت قلیل ہو۔ اور قلت کی تحدید میں مختلف اقوال ہیں، سو یا اس سے کم، بقول بعض چالیس اور صحیح یہ ہے کہ یہ امام کی رائے پر موقوف ہے۔ ملخصًا وتمام الکلام فیہ۔

اور حاصل کلام یہ ہے جیسا کہ صاحب فتح نے المبسوط سے نقل کیا ہے کہ مال غنیمت جمع کر لینے سے حق ثابت ہو جاتا ہے اور دارالاسلام میں محفوظ کر لینے کے بعد حق مؤکد اور پختہ ہو جاتا ہے، اور ملکیت تو تقسیم ہی سے ہوگی، جیسا کہ حقِ شفعہ صرف بیع سے ثابت ہو جاتا ہے اور طلب کرنے سے حق مؤکد ہو جاتا ہے، اور لے لینے سے ملکیت تام ہو جاتی ہے، اور جب تک حق ضعیف ہو تقسیم کرنا جائز نہیں۔

مالِ غنیمت پر ملکیت کے ثبوت کی مذکورہ تفصیل پر ہی متن میں مذکور آئندہ دو

مسئلوں کا حکم متفرع ہیں۔ یعنی (۱) قبل الاحراز باندی کو بیچنا درست نہیں ہے، بعد الاحراز بھی قبل از تقسیم بیچنا درست نہیں۔ (۲) قبل الاحراز دارالحرب میں مسلمانوں کو دوسرے مجاہدین کی مدد پہنچے تو یہ لوگ بھی اس غنیمت کے حقدار ہوں گے؛ کیوں کہ یہ مال غنیمت ابھی کسی کی ملکیت میں نہیں ہے، البتہ احراز بدارالاسلام کے بعد مدد کو آنے والے مجاہدین غنیمت میں شامل نہ ہوں گے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل اس وقت ہے کہ جب ہمارا لشکر دارالحرب پر غالب نہ آئے، لیکن اگر لشکر دارالحرب پر غالب آجائے اور دار الحرب دارالاسلام ہو جائے، تو اب مال غنیمت دارالاسلام میں محفوظ سمجھا جائے گا، اور حق مؤکد اور پختہ ہو جائے گا اس لیے تقسیم کرنا بھی صحیح ہوگا۔ **كما يأتي التنبيه عليه قريبًا۔**

(ولا تقسم غنيمة ثمة إلا إذا قسم) عن اجتهاد أو لحاجة الغزاة فتصح أو (للإيداع) فتحل إذا لم يكن للإمام حمولة فإن أبوا هل يجبرهم بأجر المثل روايتان، (درمع التنوير)

مطلب في قسمة الغنيمة

(قوله ولا تقسم غنيمة ثمة) على المشهور من مذهب أصحابنا؛ لأنهم لا يملكونها قبل الإحراز، وقيل تكره تحريما در منتقى (قوله أو لحاجة الغزاة) وكذا لو طلبوا القسمة من الإمام وخشي الفتنة كما في الهندية عن المحيط (قوله فتصح) أي وتثبت الأحكام فتح أي من حل الوطء والبيع والعتق والإرث. بخلاف ما قبل القسمة بدون اجتهاد أو احتياج، ولو بعد الإحراز بدارنا قال في الدر المنتقى: والذي قرره في المنح كغيره أنه لا ملك بعد الإحراز بدارنا أيضا إلا بالقسمة، فلا يثبت بالإحراز ملك لأحد، بل يتأكد الحق ولهذا لو أعتق واحد من الغانمين عبدا بعد الإحراز لا يعتق، ولو كان له

ملك ولو بشركة لعتق وحكم استيلاد الجارية بعد الإحراز قبل القسمة وبعدها سواء، نعم لو قسمت الغنيمة على الرايات أو العرافة فوقعت جارية بين أهل راية صح استيلاء أحدهم وعتقه للشركة الخاصة حيث كانوا قليلا كمائة فأقل، وقيل كأربعين والأولى تفويضه للإمام اهـ ملخصا. وتمام الكلام فيه والحاصل كما في الفتح عن المبسوط: أن الحق يثبت عندنا بنفس الأخذ ويتأكد بالإحراز ويملك بالقسمة كحق الشفعة يثبت بالبيع، ويتأكد بالطلب ويتم الملك بالأخذ وما دام الحق ضعيفا لا تجوز القسمة. اهـ.

ويبتنى على هذا ما يأتي في المتن من عدم جواز البيع قبل القسمة ومن استحقاق المدد لا من مات قبلها كما يأتي بيانه. قلت: وهذا كله إذا لم يظهر عسكرنا على البلد، فلو ظهروا عليها وصارت بلد إسلام صارت الغنيمة محرزة بدارنا، ويتأكد الحق فتصح القسمة كما يأتي التنبيه عليه قريبا (رد المحتار: ۵۴۳/۱۳)

مطلب في أن معلوم المستحق من الوقف هل يورث؟

مستحقِ وقف کے حصہ میں میراث جاری ہوگی یا نہیں؟

در مع التنویر میں غنیمت سے متعلق ایک مسئلہ یہ مذکور ہے کہ کوئی مجاہد دار الحرب میں مالِ غنیمت تقسیم کرنے کے بعد یا مالِ غنیمت امام کی طرف سے بیچنے کے بعد مر گیا یا مالِ غنیمت کو دارالاسلام میں محفوظ لانے کے بعد مر گیا تو اس کے حصہ میں میراث جاری ہوگی، یعنی اس کا حصہ اس کے ورثا کو دیا جائے گا۔ اس کے بعد علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے اس حکم میں وقف کے مال کو بھی مالِ غنیمت پر قیاس کیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، اس لیے صاحب نہر نے اس کی تردید کی ہے۔

بحر میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وقف کی آمدنی میں استحقاق رکھنے والا شخص مر جائے تو ایک قول کے مطابق اس کا حصہ اس

کے ورثا کو نہیں دیا جائے گا، اور ایک قول کے مطابق دیا جائے گا، اور ان دونوں قول میں کون سا راجح ہے اس کی ترجیح میری نظر سے نہیں گذری، اور میری رائے میں اس کی دو صورتوں کے اعتبار سے حکم الگ الگ ہونا چاہیے :

(۱) ایک شخص وقف کا غلہ نکلنے اور اسے وقف کے متولی کے پاس جمع ہونے کے بعد تقسیم سے پہلے فوت ہو گیا یعنی ابھی صرف متولی نے قبضہ ہی کیا، تقسیم نہیں کیا تو اس کا حصہ اس کے ورثا کو دیا جائے گا؛ اس لیے کہ متولی کے غلہ پر قبضہ کر لینے سے اس مستحق میت کا حق مؤکد اور پختہ ہو چکا تھا، لہٰذا اس میں میراث بھی جاری ہوگی۔ یہ حکم مال غنیمت کی طرح ہے کہ جیسے مال غنیمت کو دار الاسلام میں محفوظ کر لینے کے بعد غانمین کا حق مؤکد ہو جاتا ہے اور مجاہد مر جائے تو میراث جاری ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں متولی کے غلہ پر قبضہ کر لینے سے فوت شدہ کا حق بھی مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) وقف کے غلہ کے نکلنے کے بعد متولی اور نگران کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ شخص فوت ہو گیا تو اس میں میراث جاری نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ متولی کے قبضہ سے اس کا حق مؤکد ہوتا جو کہ یہاں نہیں ہوا، تو اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوگی۔ (بحر کی بات پوری ہوئی)

صاحبِ نہر مال وقف کو مال غنیمت پر قیاس کرنے کی نفی اور تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

الدرر و الغرر میں فوائد صاحب محیط سے یہ بات منقول ہے کہ امام اور مؤذن کے لیے کوئی چیز (زمین) وقف ہو اور امام اور مؤذن کی وفات تک ان دونوں نے وہ چیز وصول نہیں کی تو ان کے فوت ہونے سے وہ چیز ساقط ہو جائے گی؛ اس لیے کہ وقف کی یہ آمدنی ان کے لیے صلہ کے طور پر ہوتی ہے،

اجرت کے طور پر نہیں ہوتی، اس لیے متولی یا وقف کے ذمہ باقی نہ رہے گی، اور نہ میراث جاری ہوگی۔قاضی کا مسئلہ بھی اسی طرح ہوگا، یعنی قاضی کو بھی جو کچھ دیا جاتا ہے وہ صلہ کے طور پر ہوتا ہے اجرت کے طور پر نہیں۔البتہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ موقوفہ چیز امام، مؤذن اور قاضی کی وفات سے ساقط نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ یہ حضرات اسے صلہ نہیں بلکہ اجرت مانتے ہیں اور اجرت موت سے ساقط نہیں ہوتی۔فوائد صاحب محیط کی عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ امام، مؤذن اور قاضی؛ تینوں کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ بطور صلہ ہوتا ہے ، اجرت نہیں۔اس لیے موت سے ساقط ہوجائے گا البتہ ایک ضعیف قول کے مطابق اجرت ہے، اس لیے موت سے ساقط نہ ہوگا۔

پھر آگے صاحب بغیہ کی بات نقل کرتے ہیں جو امام و مؤذن سے قاضی کو الگ قرار دیتے ہیں کہ:

'بغیہ' میں یہ مسئلہ اعتماد اور جزم کے ساتھ منقول ہے کہ امام اور مؤذن کے لیے طے شدہ وقف کا حصہ ان دونوں کی وفات کے بعد ان کے ورثا کو دیا جائے گا، برخلاف قاضی کا رزق (وقف کا حصہ) وہ اس کی وفات کے بعد ورثا کو نہیں دیا جائے گا۔اے مخاطب! تجھے یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگی کہ قاضی جو کچھ لیتا ہے وہ صلہ کے طور پر بھی نہیں ہوتا اور اجرت بھی نہیں ہوتی، بلکہ بین بین ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اس جیسی عبادتوں میں کوئی بھی اجرت لینے کے جواز کا قائل نہیں ہے، برخلاف امام اور مؤذن کا حصۂ وقف اجرت ہوتا ہے؛ اس لئے کہ ان دونوں میں اجارہ کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

اب اگر حصۂ وقف کو اجرت خیال کریں تو موقوف علیہ کی وفات کے بعد

اس میں مطلقاً وراثت جاری ہوگی، سال کی اختتام پر چاہے غلہ نکلے یا نہ نکلے ، اور چاہے متولی غلہ پر قبضہ کرے یا نہ کرے، مطلقاً امام ومؤذن اپنی اجرت کے حقدار ہوں گے، اور اگر امام وفات پا جائے تو اس کے ورثا کو دیا جائے گا، اس لیے کہ اجرت موت سے ساقط نہیں ہوتی۔

اور اگر امام ومؤذن کو دیا جانے والا وظیفہ صلہ اور عطیہ کے طور پر مانیں یعنی عہدے اور منصب کے اکرام کی بنا پر دیا جاتا ہو تو امام اور مؤذن کے فوت ہوجانے سے اس میں میراث جاری نہیں ہوگی۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ امام اور مؤذن کے حصۂ وقف کو غنیمت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ **وسیأتی لھذا مزید بیان فی الوقف انشاء اللہ تعالی**، درر وغرر اور بغیہ کے کلام پر مشتمل نہر کی عبارت پوری ہوئی۔

نہر کی اس عبارت کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ:

(۱) صاحب نہر نے اس مسئلہ کو باب الوقف میں بیان کرنے کا وعدہ کیا حالانکہ بیان نہیں کیا۔

(۲) اور صاحب نہر کا یہ کہنا (**ان ما یأخذہ القاضی لیس صلۃ الخ**) یہ ہدایہ میں منقول عبارت کے خلاف ہے، جو کہ باب المرتد سے کچھ پہلے ہے۔ **کما سیأتی** اور وہ یہ ہے کہ قاضی کو جو کچھ ملتا ہے وہ ہر اعتبار سے صلہ ہی ہے، اجرت وصلہ کے بین بین نہیں۔ ہاں! البتہ امام اور ان جیسے حضرات جو کچھ لیتے ہیں اس میں صلہ اور اجرت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں۔

(۳) اور درر وغرر میں فقہاء کے جو دو قول ذکر کئے ہیں، اس کی بنیاد وہی ہے کہ جو لوگ اس کو اجرت کی طرح قرار دیتے ہیں وہ عدمِ سقوط کے قائل ہے، اور صلہ

مانتے ہیں وہ سقوط کے قائل ہیں۔

(۴) اور بغیہ میں جو یقین کے ساتھ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ امام اور مؤذن میں اجرت ہی کی جانب کو راجح قرار دیا جائے اور یہ بالکل واضح ہے؛ وجہ اس کی یہ ہے کہ امامت، اذان اور تعلیم پر اجرت لینے کے جواز پر متأخرین حضرات کے بہت سے فتاوی منقول ہیں۔، علامہ طرطوسیؒ نے بھی انفع الوسائل میں اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور فرماتے ہیں کہ مدرس اور ان جیسے تنخواہ دار حضرات جب درمیانی سال میں فوت ہو جائے تو جتنا کام کیا اتنا وظیفہ دیا جائے گا، اور بقیہ ساقط ہو جائے گا۔[۱]

امام، مؤذن، مدرس کے رزق اور وقف علی الاولاد میں فرق

علامہ طرطوسیؒ فرماتے ہیں کہ مدرس کے رزق کا حکم تو یہ ہوا کہ موت تک جس قدر خدمت انجام دی اس کی اجرت اس کو یا اس کے ورثا کو بہرصورت ملے گی، جب کہ وقف علی الاولاد والذریت کا حکم اس کے برخلاف ہے، یعنی اولاد اور ذریت میں سے جو مستحق ہوں اور بیت المال سے ان کے لیے وظیفہ مقرر ہو اور ان میں سے کوئی فوت ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ غلہ کے ظہور کے بعد فوت ہوا ہے یا پہلے؟ اگر ظہور سے پہلے فوت ہوا ہے تو وظیفہ ساقط ہو جائے گا، اور اس میں میراث جاری نہیں ہوگی، اور اگر غلہ کے ظاہر ہونے کے بعد فوت ہوا ہے، چاہے ظہور کے بعد بدوّ صلاح ہوا ہو یا نہ ہوا ہو؛ مطلقاً اس کے ورثا اس کے حقدار ہوں گے۔ اشباہ میں اسی کی پیروی کی گئی

[۱] انفع الوسائل میں طرطوسیؒ مدرس وغیرہ میں بھی اجرت قرار دیتے ہیں جب کہ سابق ہدایہ کی جس عبارت کا حوالہ ہے (قبیل باب المرتد) اس میں مدرس، مفتی اور قاضی کے اجارہ کے عدمِ جواز اور صلہ کا بیان ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں ان خدمات میں اجارہ کا عرف نہ تھا۔

ہے۔اور فتاوی خیریہ میں اسی پر فتوی دیا گیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اب چاہئے کہ مدرس اور اولاد میں سے کون مستحق ہوگا اس کی تعیین اور دونوں کے درمیان فرق کرنے کے لیے اسی قاعدہ پر عمل کیا جائے۔واللہ اعلم

علامہ شامیؒ کے بقول شیخ اسماعیل نے اپنی شرح الدرر میں مفتی ابوالسعود سے اس جیسی بات نقل کی ہے، وہ یہ کہ اگر مدرسِ اول فوت ہوگیا اور اس کی جگہ دوسرا مدرس رکھا گیا تو سلطان کی طرف سے مدرس ثانی کی تعیین کے وقت سے مدرس ثانی وظیفہ کا حقدار ہوگا، چاہے بالفعل امامت اس کے چند دنوں بعد شروع کی ہو، اور بالفعل امامت کے قبل کے دنوں کو امامت کی ذمہ داری سنبھالنے کے ساتھ شامل کرلیں گے اور مباشرت بالامامت سے قبل کے ایام مبادی اور تمہید کے طور پر شامل کر لیے جائیں گے، جیسے کہ تعطیل کے ایام بھی بالفعل امامت کے نہ ہونے کے باوجود جوڑ لیے جاتے ہیں۔

خلاصہ: امام ومؤذن اور قاضی وغیرہ کی خدمات پر اجرت کے جواز میں احناف کا مسلک زمانہ درزمانہ بدل کر آخر میں یہ ہے کہ ایسی عبادات پر اجارہ درست ہے، جن پر اجارہ نہ کرنے کی صورت میں اس عبادت کے نظم میں خلل واقع ہو اور وہ شعائر یا ضروریات دین میں سے ہو۔

چنانچہ احناف کے یہاں اولاً امامت واذان پر بھی اجارہ درست نہ تھا، درروغرر کی جس عبارت کے سہارے صاحب نہر نے صاحب بحر کی تردید فرمائی ہے وہ اس زمانہ کی ہے، پھر ان عبادات میں اجرت کا پہلو بھی شامل سمجھا گیا، اور اسی اعتبار سے صاحب بحر کا قول ہے کہ متولی کے قبضہ کے بعد اجرت کا پہلو متحقق ہوگا، اس سے

قبل نہیں، جیسا کہ مالِ غنیمت میں ہوتا ہے، اسی کی طرف علامہ شامیؒ نے إن ذالک منشأ الخلاف المحکی فی الدرر و الغرر الخ کہہ کر اشارہ فرمایا ہے، پھر بقول علامہ شامیؒ متأخرین نے امامت واذان پر اجارہ کے جواز کا فتوی دیا، تو اب ان کا رزق ہر اعتبار سے اجرت کے حکم میں ہے، اس میں بھی اولاً قاضی و مدرس شامل نہ تھے، بعد میں جوازِ اجارہ میں قاضی اور مدرس کو شامل کرایا گیا، گویا یہ سب اختلاف عصر و زمان ہے، اختلاف دلیل و برہان نہیں ہے۔

(ولا من مات ثمة قبل قسمة أو بيع، و) لو مات (بعد أحدهما ثمة أو بعد الإحراز بدارنا يورث نصيبه) لتأكد ملكه تتارخانية (درمع التنوير)

مطلب في أن معلوم المستحق من الوقف هل يورث

(قوله وما في البحر من قياس الوقف) أي غلة الوقف فإنه قال: إنهم صرحوا بأن معلوم المستحق لا يورث بعد موته على أحد القولين، ولم أر ترجيحا وينبغي التفصيل، فمن مات بعد خروج الغلة وإحراز الناظر لها قبل القسمة يورث نصيبه لتأكد الحق فيه كالغنيمة بعد الإحراز بدارنا وإن مات قبل الإحراز في يد المتولي لا يورث. (قوله رده في النهر) حيث قال: أقول في الدرر والغرر عن فوائد صاحب المحيط للإمام والمؤذن وقف فلم يستوفيا حتى ماتا سقط؛ لأنه في معنى الصلة وكذا القاضي وقيل لا يسقط؛ لأنه كالأجرة. اهـ. وجزم في البغية بأنه يورث بخلاف رزق القاضي. وأنت خبير بأن ما يأخذه القاضي ليس صلة كما هو ظاهر ولا أجرا؛ لأن مثل هذه العبادة لم يقل أحد بجواز الاستئجار عليها بخلاف ما يأخذه الإمام والمؤذن فإنه لا ينفك عنهما فبالنظر إلى الأجرة يورث ما يستحق إذا استحق غير مقيد بظهور الغلة وقبضها في يد الناظر وبالنظر إلى الصلة لا يورث، وإن قبضه الناظر قبل الموت وبهذا عرف أن القياس على الغنيمة غير صحيح وسيأتي لهذا مزيد بيان في الوقف إن شاء الله تعالى. اهـ.

أقول: لم يف بما وعد من بيانه في الوقف، وقوله إن ما يأخذه القاضي

ليس صلة مخالف لما في الهداية وغيرها قبيل باب المرتد كما سيأتي نعم ما يأخذه الإمام ونحوه فيه معنى الصلة ومعنى الأجرة والظاهر أن ذلك منشأ الخلاف المحكي في الدرر لكن ما جزم به في البغية يقتضي ترجيح جانب الأجرة، وهو ظاهر لا سيما على ما أفتى به المتأخرون من جواز الأجرة على الأذان والإمامة والتعليم وعلى هذا مشى الإمام الطرسوسي في أنفع الوسائل على أن المدرس ونحوه من أصحاب الوظائف إذا مات في أثناء السنة يعطى بقدر ما باشر ويسقط الباقي قال بخلاف الوقف على الأولاد والذرية فإنه إذا مات مستحق منهم يعتبر في حقه وقت ظهور الغلة، فإن مات بعد ظهورها ولو لم يبد صلاحها صار ما يستحقه لورثته وإلا سقط. اهـ. وتبعه في الأشباه وأفتى به في الفتاوى الخيرية، فليكن العمل عليه من التفصيل. والفرق بين كون المستحق مثل المدرس أو من الأولاد والله تعالى أعلم، ثم رأيت الشيخ إسماعيل في شرحه على الدرر نقل قبيل باب المرتد مثل ذلك عن المفتي أبي السعود، وأن المدرس الثاني يستحق الوظيفة من وقت إعطاء السلطان فتلحق الأيام التي قبل المباشرة بأيام المباشرة حيث كان الأخذ عن ميت؛ لأنها من مبادئ أيام المباشرة كأيام التعطيل. اهـ. (رد المحتار: ۱۳/ ۵۴۹)

مطلب في الأستعانة بمشرك

جنگ میں مشرک سے مدد حاصل کرنا

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ اگر کسی غلام بچے، ذمی، مجنون، معتوہ اور مکاتب نے کفار کے خلاف مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ کی یا ذمی نے راستہ کی طرف رہنمائی کی اسی طرح عورت نے غازیوں کا علاج کر کے یا ان کا کھانا وغیرہ بنا کر مسلمانوں کا ساتھ دیا تو احناف کے یہاں اس مدد اور ساتھ دینے کی بناء پر انہیں خمس نکالنے سے پہلے معمولی بخشش دی جائے گی۔

اس پر تفریع کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ اس سے ثابت ہوا کہ ضرورت کے وقت کافر سے مدد لینا جائز ہے جیسا کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کے خلاف یہود ہی سے مدد لی اور آپ نے انہیں کچھ مال بطور انعام عطا فرمایا۔

عبارتِ بالا میں مذکور مسئلہ کی بنیاد پر جنگ میں کفار سے استعانت کے حکم کو واضح کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے اور فتح القدیر کی ایک عبارت ذکر فرمائی ہے جس سے اس مسئلہ کا حکم واضح ہو جاتا ہے۔

فتح القدیر میں مذکور ہے کہ (وقد استعان الخ۔۔) والی حدیث کی سند میں ضعف ہے، نیز اس کے برخلاف مسلم کی ایک حدیث ہے جس سے کافر سے مدد لینے کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بدر کی جانب نکلے تو ایک مشرک -اور ایک روایت کے مطابق دو مشرک- شخص آپ کے ساتھ شامل ہونے کے لئے پہنچے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ تو واپس ہو جا، ہرگز میں کسی مشرک سے مدد نہیں لوں گا؛ پھر آگے صاحبِ فتح القدیر فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مشرک یا دو مشرکوں کو واپس کرنے کا قصہ غزوۂ بدر کا ہے، اس کے بالمقابل غزوۂ خیبر کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قینقاع کے ایک یہودی سے مدد لی، نیز صفوان بن امیہ کے مشرف باسلام ہونے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مدد لی تھی اور یہ واقعہ غزوۂ حنین کا ہے۔

اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ غزوۂ بدر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین سے مدد لینے سے منع کر دیا اور غزوۂ خیبر اور غزوۂ حنین کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد لی تو دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض معلوم ہوتا ہے۔

اگر نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس مشرک کو واپس کر دینا اس وجہ سے تھا کہ نبیٔ

کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرک سے مدد لینے اور نہ لینے دونوں کا اختیار تھا تو دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اختیار سے ایک جنگ میں مدد نہیں لی اور دوسری میں مدد لینے کو مناسب سمجھا۔

اور اگر غزوۂ بدر میں مشرک کو واپس کرنے کی وجہ اس کا مشرک ہونا ہو تو یہ جواب ہوگا کہ بعد کے غزوات میں مدد لینے سے پہلا حکم (غزوۂ بدر میں مدد نہ لینا) منسوخ سمجھا جائے گا، یعنی غزوۂ بدر والی حدیث منسوخ مانیں گے اور غزوۂ خیبر اور غزوۂ حنین والی حدیث ناسخ ہوگی یعنی غزوۂ بدر تک حکم یہی تھا کہ کافر سے مدد لینا جائز نہیں لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

(ولا) يسهم (لعبد وصبي وامرأة وذمي) ومجنون ومعتوه ومكاتب (ورضخ لهم) قبل إخراج الخمس عندنا (إذا باشروا القتال أو كانت المرأة تقوم بمصالح المرضى) أو تداوي الجرحى (أو دل الذمي على الطريق) ومفاده جواز الاستعانة بالكافر عند الحاجة وقد »استعان - عليه الصلاة والسلام - باليهود على اليهود ورضخ لهم (درمع التنوير)

مطلب في الاستعانة بمشرك

(قوله وقد استعان - عليه الصلاة والسلام - إلخ) ذكر في الفتح أن في سنده ضعفا، وأن جماعة قالوا لا يجوز لحديث مسلم »أنه - عليه الصلاة والسلام - خرج إلى بدر فلحقه رجل مشرك فقال: ارجع فلن أستعين بمشرك۔ الحديث وروي رجلان ثم قال وقال الشافعي رده - عليه الصلاة والسلام - المشرك والمشركين كان في غزوة بدر ثم »إنه - عليه الصلاة والسلام - استعان في غزوة خيبر بيهود من بني قينقاع، وفي غزوة حنين بصفوان بن أمية، وهو مشرك، فالردان كان لأجل أنه كان مخيرا بين الاستعانة وعدمها فلا مخالفة بين الحديثين وإن كان لأجل أنه مشرك فقد نسخه ما بعده (رد المحتار: ۵۶۸/۱۳)

مطلب في قسمة الخمس

خمس غنیمت کی تقسیم

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ مال غنیمت کے کل پانچ حصے کئے جائیں گے، چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردئے جائیں گے اور پھر مسلک احناف کے مطابق خمس کے تین حصے کیے جائیں گے، اورشوافع کے یہاں خمس کے پانچ حصے کئے جائیں گے۔

خمس کے تین مصارف: یتیم، مسکین اور مسافر پر احناف وشوافع متفق ہیں، لیکن امام شافعیؒ اس پر اور دو کا اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک حصہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اور نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام وقت کا ہوگا جو مصالح مسلمین میں صرف ہوگا اور ایک حصہ ذوی القربی کے لئے بھی نکالا جائے گا؛ اس طرح شوافع کے یہاں خمس کے کل پانچ حصے ہوگئے۔

احناف ان دو حصوں کو ساقط مانتے ہیں، اس لئے کہ خمس میں سے آپ اپنا اور اپنے اہل وعیال کا نفقہ ادا فرماتے تھے، آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ خودبخود ختم ہوگیا؛ کیونکہ آپ کے بعد کوئی رسول و نبی نہیں اور رہا ذوی القربی کے حصے کا مسئلہ تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ذوی القربی کو جو عطاء فرماتے تھے تو اس کی دو بنیادیں تھیں: ایک ان کی حاجت مندی اور فقر اور دوسرے اقامتِ دین اور دفاع عن الاسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت و امداد۔ دوسرا سبب تو وفاتِ نبوی کے ساتھ ختم ہوگیا، صرف پہلا سبب فقر و حاجتمندی رہ گیا اور فقر کی بناء پر تاقیامت ہر امام و امیر اُن کو دوسروں سے مقدم رکھے گا، امام شافعیؒ سے بھی یہی

منقول ہے۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ خمس کے تین حصے کئے جائیں گے، جس کو یتیموں، مسکینوں اور مسافروں پر تقسیم کیا جائے گا؛ یہ تینوں خمس کے مصرف ہیں، اب چاہے تو تمام پر صرف کرے یا کسی ایک صنف پر دونوں صحیح ہے۔

ہاں! البتہ ذوی القربیٰ فقراء کو دیگر تمام مصارف پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اور آپ کے خاندان کے لئے زکات کو حرام قرار دیا گیا ہے کہ وہ آپ کی شایانِ شان نہیں، اس لئے ان کی حاجت خمسِ غنیمت سے پوری کی جائے گی۔

(والخمس) الباقي يقسم أثلاثا عندنا (لليتيم والمسكين وابن السبيل) وجاز صرفه لصنف واحد فتح، وفي المنية لو صرفه للغانمين لحاجتهم جاز وقد حققته في شرح الملتقى (وقدم فقراء ذوي القربى) من بني هاشم (منهم) أي من الأصناف الثلاثة (عليهم) لجواز الصدقات لغيرهم لا لهم (درمع التنوير)

مطلب في قسمة الخمس

(قوله والخمس الباقي) أي الباقي بعد أربعة أخماس الغانمين (قوله عندنا) وأما عند الشافعي فيقسم أخماسا سهم لذوي القربى، وسهم للنبي - صلى الله عليه وسلم - يخلفه فيه الإمام، ويصرفه إلى مصالح المسلمين والباقي للثلاثة للآية زيلعي (رد المحتار: ۵۷۱/۱۳)

مطلب في إن رسالته باقية بعد موته

رسالتِ محمدی وصال کے بعد بھی باقی ہے۔

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے بعد خمس میں سے آپ کا حصہ ساقط ہو جائے گا، اس

لئے کہ خمس میں سے آپ کو ملنے والا حصہ رسالت کی بناء پر تھا۔ علامہ حصکفیؒ کی طرف سے حصۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساقط ہونے کی مذکورہ تفصیل کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کے پردہ فرما جانے کے بعد رسالت باقی نہیں رہی تو رسالت کی بناء پر ملنے والا حصہ بھی باقی نہیں رہے گا۔

علامہ حصکفیؒ کی عبارت سے دلالۃً یہ جو بات سامنے آئی اس کو بنیاد بنا کر علامہ شامیؒ اس مطلب میں واضح کرنا چاہتے ہیں کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد رسالت اور نبوۃ باقی ہے، ختم نہیں ہوئی ہے۔

مذکورہ مسئلہ میں سابق میں اختلاف گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خمس میں سے جو حصہ تھا وہ آپ کی رسالت کی بناء پر نہیں تھا بلکہ آپ کے امام المسلمین ہونے کی بناء پر تھا، اسی بناء پر آپ کے پردہ فرما جانے کے بعد بھی آپ کا حصہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ امام المسلمین آپ کا نائب ہوگا اور وہ اسے وصول کرے گا، اور احناف کہتے ہیں کہ خمس میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے رسول ہونے کی بناء پر تھا تو گویا کوئی رسول ہی آپ کا نائب بن سکتا ہے اور آپ کے بعد کوئی رسول نہیں، اس وجہ سے آپ کے رحلت فرما جانے کے بعد آپ کا حصہ ساقط ہوجائے گا، ہاں! البتہ امیر المسلمین امامت وقیادت میں آپ کا نائب ہوگا یعنی بایں معنی وہ رسول کے نائب ہوں گے، لیکن حصۂ خمس کے لئے یہ نیابت کافی نہیں، یعنی حصۂ رسول، آئندہ کسی کے رسول نہ ہونے سے ختم ہوگیا، رسالت کے جاری ہونے یا ختم ہونے سے بحث نہیں۔

مذکورہ تفصیل سے وہ اشکال رفع ہوجاتا ہے جو مقدسی نے احناف پر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ احناف اگر (ولا رسول بعدہ) سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ

وسلم کی رسالت آپ کی حیات تک محدود تھی، اور آپ کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے بعد آپ کی رسالت ختم ہوگئی تو احناف کا یہ معنی مراد لینا غلط ہے اس لیے کہ منیۃ المفتی میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ رسول کی رسالت ان کے رحلت فرما جانے کے بعد بھی ختم نہیں ہوتی؛ بلکہ باقی رہتی ہے، اس کے بعد علامہ مقدسی احناف کے قول کی توجیہ فرماتے ہیں کہ (ولا رسول بعدہ) سے احناف کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پردہ فرما جانے کے بعد رسالت حکماً باقی ہے اور خمس کا استحقاق رسالت حقیقی کی بناء پر تھا، امیر المؤمنین ہونے (رسالت معنوی) کی بناء پر نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ احناف کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے علامہ مقدسی نے جو کچھ ذکر فرمایا ہے وہ کلام بھی اعتراض سے خالی نہیں؛ کیوں کہ اس سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرما جانے کے بعد آپ کی رسالت کی حقیقت ختم ہوگئی، حالانکہ یہ درست بات نہیں، چنانچہ علامہ حصکفیؒ نے در منتقی میں اس کی وضاحت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرما جانے کے بعد آپ کی رسالت کو باقی نہ ماننا، اجماع کے خلاف ہے۔

امام اشعری پر بہتان کا رد

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعریؒ کی جانب یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ امام اشعری آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرما جانے کے بعد آپ کی رسالت کے ثبوت کے منکر ہے، یہ ان پر افتراء اور بہتان ہے۔ اس لیے کہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام اپنی قبروں میں حیات اور زندہ ہیں، نیز امام اشعری کی جانب جو یہ بات منسوب کی گئی ہے وہ ان کے بعض دشمنوں نے کی ہے اور بذات خود امام اشعری

نے اپنی کتابوں میں اور ان کے اصحاب کی کتابوں میں اس کی صراحت فرمائی ہے، نیز امام عارف ابوالقاسم قشیری نے اپنی کتاب شکایۃ السنۃ میں اس افتراء پر نکیر فرمائی ہے اور اسی طرح ان کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی اس بات پر نکیر فرمائی ہے کہ امام اشعریؒ کی جانب ایسی بات کی نسبت کرنا غلط ہے۔ امام ابن سبکی نے طبقات الکبری میں امام اشعریؒ کے ترجمہ کے ضمن میں یہ سب امور بالتفصیل ذکر فرمائے ہیں۔

(وسهمه - عليه الصلاة والسلام - سقط بموته) ؛ لأنه حكم علق بمشتق وهو الرسالة (درمع التنوير)

مطلب في أن رسالته - صلى الله عليه وسلم - باقية بعد موته

[تنبيه] قدمنا عن الشافعي - رحمه الله تعالى - أن سهمه - صلى الله عليه وسلم - يخلفه فيه الإمام بعده أي بناء على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يستحقه لإمامته، وعندنا لرسالته، ولا رسول بعده أي لا يوصف بعده أحد بهذا الوصف فلذا سقط بموته بخلاف الإمامة والقيام بأمور الأمة وبهذا التقرير اندفع ما أورده المقدسي على قولهم: ولا رسول بعده من أنهم إن أرادوا أن رسالته مقصورة على حياته فممنوع إذ قد صرح في منية المفتي بأن رسالة الرسول لا تبطل بموته ثم قال: ويمكن أن يقال إنها باقية حكما بعد موته وكان استحقاقه بحقيقة الرسالة لا بالقيام بأمور الأمة اهـ. ولا يخفى ما في كلامه من إيهام انقطاع حقيقتها بعده - صلى الله عليه وسلم - فقد أفاد في الدر المنتقى أنه خلاف الإجماع. قلت: وأما ما نسب إلى الإمام الأشعري إمام أهل السنة والجماعة من إنكار ثبوتها بعد الموت. فهو افتراء وبهتان والمصرح به في كتبه وكتب أصحابه خلاف ما نسب إليه بعض أعدائه؛ لأن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - أحياء في قبورهم وقد أقام النكير على افتراء ذلك الإمام العارف أبو القاسم القشيري في كتابه: شكاية السنة، وكذا غيره كما بسط ذلك الإمام ابن السبكي في طبقاته الكبرى في ترجمة الإمام الأشعري (رد المحتار: ١٣/ ٥٨٠)

مطلب فی التنفیل

تنفیل کا بیان

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ جنگ کے وقت لوگوں کو جنگ پر ابھارنے کے لئے لوگوں کو ان کے حصہ غنیمت سے زائد انعام کا اعلان کرنا امام المسلمین کے لئے مستحب ہے۔

اس ضمن میں علامہ شامیؒ اس مطلب میں 'تنفیل' کا معنی اور اس کا وقت بیان فرماتے ہیں۔

تنفیل کا معنی یہ ہے کہ امام المسلمین کا غانمین کو ان کے حصہ غنیمت سے زائد رقم دینا۔ لفظ تنفیل 'نفل' سے مشتق ہے، جس کے معنی زائد کے ہیں، اسی اعتبار سے فرض سے زائد نمازوں کو نفل کہتے ہیں اور ولد الولد کو بھی اسی اعتبار سے نفل کہتے ہیں۔ یہ لفظ باب تفعیل اور مجرد دونوں طرح مستعمل ہے اور دونوں طرح فصیح ہے۔

ممکنہ طور پر تنفیل کے تین اوقات ہو سکتے ہیں، لڑائی سے پہلے، دورانِ جنگ، جنگ کے بعد؛ ان تینوں کے بارے میں تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) صاحب قدوری نے تنفیل کو وقت القتال کے ساتھ مقید کیا ہے، اس لئے کہ قتال کے بعد امام المسلمین اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ غانمین کا حق اس کے ساتھ مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ لشکر جب تک دار الحرب میں ہو تو امام المسلمین کو اس بات کا اختیار ہوگا، یعنی انعام کے طور پر کسی کو کچھ دینا چاہے تو دے سکتا ہے، چاہے جنگ کے بعد ہو؛ یہ قول السراج الوھاج میں مذکور ہے، نیز اس قول کی تائید آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے بھی ہو سکتی ہے من قتل

قتیلا فلہ سلبہ ، اس لیے کہ آپ کا یہ فرمان جنگ حنین سے فراغت کے بعد تھا، اس سے معلوم ہوا کہ جنگ کے بعد بھی امام المسلمین کو یہ حق ہے کہ وہ کسی کو نفلی طور پر کچھ دے۔

(۳) تنفیل قبل القتال کے متعلق صاحب نہر فرماتے ہیں کہ اس کے جواز کے متعلق کوئی صراحت ہمیں کہیں نہیں ملی۔

آگے علامہ شامیؒ نے قلت سے ان تینوں اقوال کا تجزیہ فرمایا ہے، دوسرے قول کی دلیل سے متعلق فرماتے ہیں کہ (من قتل قتیلا الخ۔۔) والی حدیث دلیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ غزوۂ حنین میں مسلمانوں کو پہلے شکست کا سامنا ہوا تو مسلمانوں کو دوبارہ جنگ پر ابھارنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث بیان فرمائی تھی (من قتل قتیلا فلہ سلبہ) پس یہ تنفیل وقت القتال ہے، بعد القتال نہیں۔

اس کے بعد تنفیل کے ممکنہ تینوں اوقات سے متعلق قہستانی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ علامہ قدوریؒ نے تنفیل کو جو وقت القتال کے ساتھ مقید کیا ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تنفیل 'قبل القتال' بدرجۂ اولیٰ جائز ہے، نیز وقت القتال سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تنفیل بعد القتال جائز نہیں، لیکن بعد القتال کا مطلب یہ ہے کہ بعد القسمۃ جائز نہیں، بقول علامہ شامیؒ اس سے معلوم ہوا کہ بعد القتال قبل القسمۃ تنفیل درست ہے۔ حلبی مداری نے اس قول کو محیط کی طرف منسوب کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قہستانیؒ کا قول **لکن بعد القسمۃ** سراج سے منقول قول **ماداموا فی دار الحرب** کی وضاحت ہے کہ جب

تک دارالحرب میں ہو امام المسلمین کو تنفیل کا اعلان کرنا جائز ہے، نیز متون کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے (وینفل بعد الإحراز من الخمس فقط) کہ احراز کے بعد فقط خمس میں تنفیل درست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دارالاسلام میں احراز سے پہلے کل مال میں سے تنفیل جائز اور درست ہے۔

قسہتانی کے حوالے سے مذکور اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ تنفیل کا اعلان جنگ سے پہلے اور جنگ کے وقت درست ہے، اور جنگ کے ختم ہونے کے بعد اس وقت درست ہے جب کہ مال غنیمت کو دار الاسلام میں محفوظ نہ کر لیا گیا ہو؛ ورنہ درست نہیں۔

قسہتانی کے حوالے سے مذکور اس تفصیل پر استدلال کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کتب مذہب میں جو تصریح مذکور ہے وہ قہستانی کے اخذ کردہ ان نتائج کے خلاف ہے، اور قہستانی کا قدوری کی عبارت سے اس طرح نتائج اخذ کرنا معتبر نہیں چنانچہ:

(۱) منبع میں ذخیرہ کے حوالے سے یہ بات مذکور ہے کہ جنگ سے پہلے اور مال غنیمت جمع کرنے پہلے اور جنگ کے ختم ہونے سے پہلے تنفیل کا اعلان کرنا درست ہے، اور فتح کے دن درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ تنفیل سے مقصود تحریض علی القتال ہے، اور دشمن کے پسپا ہونے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی، اور احراز کے بعد صرف خمس میں سے تنفیل درست ہے، وہ بھی اس وقت جبکہ ضرورت ہو۔

(۲) ملتقی اور مختار میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مال غنیمت جمع ہونے سے پہلے اور

جنگ کے ختم ہونے سے پہلے امام المسلمین تنفیل کا اعلان کرسکتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا یہ قول (وقبل أن تضع الحرب أوزارها) کا مقصد جنگ کے ختم ہونے کے بعد تنفیل کے جواز کے وہم کو دور کرنا ہے،اوراس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ فقہاء کے الفاظ (قبل إحراز الغنيمة) کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ دشمن کے پسپا ہونے اور جنگ ختم ہونے کے بعد لشکر کو مال غنیمت ملے تو احراز سے پہلے تنفیل کا اعلان کرنا درست ہے، حلانکہ یہ مراد نہیں ؛ چنانچہ اس کو ماقبل کے جملہ پر عطف کرنے سے یہی واضح ہوتا ہے کہ (قبل إحراز الغنيمة) کا مطلب (قبل أن تضع الحرب اوزارها) ہی ہے۔

(۳) اور فتح میں یہ بات مذکور ہے کہ ہمارے یہاں جنگ سے پہلے تنفیل جائز ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان تین نصوص سے سراج میں منقول قول کا ضعیف ہونا واضح ہو جاتا ہے، حالانکہ صاحب سراج نے خود اپنی مختصر 'الجوہرہ' میں اس کا اعتبار نہیں کیا ہے،صاحب سراج جوہرہ میں خجندی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ تنفیل کا اعلان جنگ کے ختم ہونے سے پہلے ہوگا یا بعد میں؟ اگر جنگ کے بعد ہوتو امام المسلمین کو اس کا اختیار نہیں ؛اس لیے کہ تنفیل تحریض علی القتال کے لیے جائز ہے،اور جنگ کے بعد تحریض علی القتال کا کوئی معنی باقی نہیں رہا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جنگ کے بعد تنفیل کے جواز کی جو عبارت بھی مذکور ہے وہ ہمارے نزدیک اسی بات پر محمول ہوگی کہ وہ خمس میں سے ہو جیسا کہ امام سرخسی نے وضاحت فرمائی ہے۔

خلاصہ: السراج الوہاج اور قہستانی میں مذکور تفصیل کے مطابق جنگ سے قبل، وقتِ قتال سے قبل، دورانِ جنگ اور جنگ کے بعد احراز بدار الاسلام سے پہلے تنفیل کرنا امام کے لیے درست ہے۔

مگر علامہ شامیؒ نے متون، شروح اور فتاوی کے حوالے سے نقل فرمایا ہے کہ جنگ کے بعد تنفیل کا اعلان درست نہیں، وہ جنگ کے وقت اور جنگ سے پہلے درست ہے۔

وندب للإمام أن ينفل وقت القتال حثا) وتحريضا فيقول من قتل قتيلا فله سلبه (در مع التنوير)

مطلب في التنفيل

(قوله أن ينفل) التنفيل: إعطاء الإمام الفارس فوق سهمه وهو من النفل، ومنه النافلة للزائد على الفرض ويقال لولد الولد كذلك، ويقال نفله تنفيلا ونفله بالتخفيف نفلا لغتان فصيحتان فتح (قوله وقت القتال) قيد به القدوري، ولا بد منه؛ لأنه بعده لا يملكه الإمام، وقيل: ما داموا في دار الحرب يملكه كذا في السراج؛ وقد يؤيد هذا القيل أن قوله - صلى الله عليه وسلم - »من قتل قتيلا فله سلبه« إنما كان بعد الفراغ من حنين ولم أر جوازه قبل المقاتلة نهر. قلت: وفيه نظر؛ لأن المنقول أن ذلك كان عند الهزيمة تحريضا للمسلمين، على الرجوع إلى القتال وفي القهستاني: إن في قوله: وقت القتال إشارة إلى أنه يجوز التنفيل قبله بالأولى وإلى أنه لا يجوز بعده لكن بعد القسمة؛ لأنه استقر فيه حق الغانمين اهـ ففيه التصريح بجوازه قبله وعزاه ح إلى المحيط وقوله: لكن بعد القسمة الظاهر أنه مبني على القيل المار عن السراج، ويؤيده قول المتون: وينفل بعد الإحراز من الخمس فقط، فإن مفهومه أنه قبل الإحراز بدارنا يجوز من الكل، لكن الظاهر أن هذا المفهوم غير معتبر؛ لأنه وقع التصريح بخلافه، ففي المنبع عن الذخيرة: لا خلاف أن التنفيل قبل الإصابة، وإحراز الغنيمة وقبل أن تضع الحرب أوزارها جائز

ويوم الهزيمة، ويوم الفتح لا يجوز؛ لأن القصد به التحريض على القتال ولا حاجة إليه إذا انهزم العدو، وأما بعد الإحراز فلا يجوز إلا من الخمس إذا كان محتاجا اهـ ملخصا.

وفي متن الملتقى، ومتن المختار وللإمام: أن ينفل قبل إحراز الغنيمة وقبل أن تضع الحرب أوزارها فقولهم: وقبل أن تضع الحرب أوزارها فائدته دفع توهم الجواز بعد انتهاء الحرب؛ لأن قولهم قبل إحراز الغنيمة يشمل ما بعد الإصابة: أي إصابة العسكر الغنيمة بالهزيمة وانتهاء الحرب مع أنه غير مراد كما بينه عطف هذه الجملة. وفي الفتح التنفيل إنما يجوز عندنا قبل الإصابة، فقد ظهر ضعف ما في السراج مع أن صاحب السراج، لم يعول عليه في مختصره الجوهرة حيث قال: عن الخجندي: التنفيل: إما أن يكون قبل الفراغ من القتال أو بعده، فإن كان بعده لا يملكه الإمام، ؛ لأنه إنما جاز لأجل التحريض على القتال وبعد الفراغ منه لا تحريض. اهـ. قلت: وكل ما ورد من التنفيل بعد القتال فهو محمول عندنا على أنه من الخمس كما بسطه السرخسي. (رد المحتار: ۱۳/ ۵۸۴)

مطلب الاقتباس من القرآن جائز عندنا

قرآن سے اقتباس لینا جائز ہے۔

سابقہ مطلب کے ضمن میں مذکور تفصیل (لڑائی ختم ہونے سے قبل تک تنفیل کا اعلان درست ہے) میں فقہاء نے (أن تضع الحرب أوزارها) کی تعبیر اپنے کلام میں ذکر فرمائی ہے، بلاغت کی اصطلاح میں اس کو اقتباس کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ مطلب کا عنوان قائم کر کے واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اس طرح قرآن کریم کی آیات سے اقتباس ہمارے نزدیک جائز ہے اور شارح علامہ حصکفی نے الدر المنتقی میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ خواہر زادہ شیخ الاسلام ابن الشحنہ نے اپنی کتاب

کے دیباچہ جسے ’اشارہ‘ کہا جاتا ہے اور دیباچہ وقایہ کی تحقیق کی طرف مشیر ہے اور کنز کے حل کرنے میں بھی معین و مددگار بنتا ہے، اسی دیباچہ میں تحریر فرمایا ہے کہ اقتباس دو چیزوں کا نام ہے: (الف) اقتباس یا تو قرآن وحدیث کے الفاظ کو متضمن ہوگا (ب) یا مسائل علمیہ کے کسی لفظ یا اصطلاح کو شامل ہوگا، یعنی قرآن وحدیث اور مسائل علمیہ کے الفاظ کو متکلم اپنی مراد بیان کرنے کے لیے استعمال کرے، بطور قرآن وحدیث یا بیان مسائل کے لیے اس کو ذکر نہیں کیا جاتا، اس طرح اقتباس کرنے میں معمولی تغیر وتبدل بھی جائز ہے، علامہ سیوطیؒ نے اقتباس کے جائز ہونے پر اجماع نقل فرمایا ہے۔

اس مقام پر الدرالمنتقی میں علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے چند اور مثالیں بھی ذکر فرمائی ہیں:

(الف)

علیک ببر الوالدین معظماً	وخفض جناح الذل من رحمة ولا
تقل لهما أف ولا تنهرهما	وقل لهما قولًا كريمًا مبجلًا

(ب) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث میں بھی اقتباس منقول ہے، جیسا کہ بخاری شریف میں ہے، **بنی الإسلام علی خمس) الی قوله وحج البیت من استطاع إلیه سبیلا**

(ج) نیز بخاری کی کتاب التفسیر میں ابی سعید بن المعلی کی حدیث مذکور ہے:

قال قلت یا رسول الله ألم تقل: لأعلمنک سورةً هی أعظم سورة فی القرآن فقال الحمد لله رب العالمین هی السبع المثانی، والقرآن العظیم الذی أوتیته۔

(د) اور روض الاخیار تلخیص ربیع الابرار حضرت علیؓ کی جانب درج ذیل اشعار منسوب ہیں:

كم من أديب فهيم عقله	مستكمل العديم مقل العديم
وكم جهول مكثر ماله	ذالک تقدير العزيز العليم

(ہ)

إن كنت أزمعت على هجرنا	من غير ماجرم فصبر جميل
وإن تبدلت بنا غيرنا	فحسبنا الله ونعم الوكيل

مطلب الاقتباس من القرآن جائز عندنا

[تنبيه] قولهم أن تضع الحرب أوزارها اقتباس من القرآن، وبه يستدل على جوازه عندنا كما بسطه الشارح في الدر المنتقى فراجعه (رد المحتار: ۵۸۸/۱۳)

مطلب في قولهم: اسم الفاعل حقيقة في الحال

اسم فاعل کا صیغہ باعتبار حال حقیقی معنی میں ہوتا ہے۔

درمع التنویر میں طریقۂ تنفیل ذکر کرتے ہوئے علامہ تمرتاشی نے لکھا ہے کہ امام یوں کہے :من قتل قتيلا فله سلبه، علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ یہ جملہ حدیث شریف سے مآخوذ ہے۔ اس جملہ میں مذکور لفظ قتیل سے متعلق علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ: دشمن کے فرد کو قتل ہونے سے پہلے ہی قتیل کہنا اس کے قریب القتل ہونے کے اعتبار سے ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ قتل ہونے سے پہلے ہی کسی شخص کو قتیل کہنا جیسا کہ اس جملے میں ہے، باعتبار حقیقت ہے یا باعتبار مجاز؟

چنانچہ اولاً عام علماء کا قول نقل فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں

لفظ قتیلا مجازاً استعمال ہوا ہے، یعنی جو شخص بعد میں قتل ہونے والا ہے اس کا سلب قاتل کو ملے گا، پس اس میں 'مجاز الأول' ہے یعنی مآل کے اعتبار سے اس کو قتیل کہا گیا ہے، حقیقۃً تو وہ اس جملہ کے تکلم کے وقت قتیل نہ تھا، اس کے برخلاف علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملے میں لفظ قتیل مجازی معنی میں نہیں، بلکہ حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اہلِ لغت کے قول سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل لغت کا قول ہے کہ اسم فاعل زمانۂ حال کے اعتبار سے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ خواہ زمانۂ نطق کے اعتبار سے حقیقت نہ ہو، اور زمانۂ حال کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت فاعل فعل سے متلبس ہوگا یعنی ارتکاب کر رہا ہوگا اس وقت حقیقی معنی صادق آتا ہے، مثلا ضارب اور مضروب، تو مارنے والے کو ضارب اسی وقت کہا جائے گا جب کہ وہ مار رہا ہو، اور جسے مارا جارہا ہے اسے مضروب اسی وقت کہا جائے گا جب اسے مارا جارہا ہو؛ ایسا نہیں ہوگا کہ ابھی مارا ہی نہیں یا مارنا ختم ہوگیا اور کسی کو ضارب یا مضروب کہا جائے، پس ضرب کے پائے جانے سے پہلے نہ کسی کو ضارب کہا جاسکتا ہے اور نہ ہی مضروب، بلکہ دونوں ایک ساتھ ہی پائے جائیں گے۔

علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حدیث شریف میں لفظ قتیل کا استعمال حقیقی معنی کے اعتبار سے ہے یعنی 'قتیلا' جو کہا ہے وہ اس اعتبار سے کہ قاتل کسی کو قتل کرنے میں لگا ہوا ہے تو اس کے قتل کرنے میں لگ جانے والی حالت مراد ہے، نہ کہ قتل کرنے سے پہلے کی حالت اور نہ ہی قتل کرنے کے بعد کی۔ پس لوگوں کا یہ کہنا کہ اس کو قتیل کہنا قریب القتل ہونے کے اعتبار سے ہے وہ محقق بات نہیں۔

علامہ قرافیؒ نے شرح تنقیح میں یہی بات مزید تفصیل سے بیان کی ہے، وہ فرماتے ہیں: کہ صیغۂ مشتق جب محکوم بہ مثلاً خبر وغیرہ ہوتو زمانۂ حال کے اعتبار سے یعنی جس وقت تکلم ہورہا ہے حقیقت ہوگا، اور مستقبل کے اعتبار سے مجاز ہوگا اور ماضی کے معنی میں ہوتو کبھی حقیقت کے معنی میں ہوگا اور کبھی مجاز کے معنی میں، اور اگر اسم فاعل حکم کا معلق (محکوم علیہ مثلاً فاعل وغیرہ) ہو جیسا کہ یہاں ہے تو اسم فاعل مطلقاً حقیقت ہوگا، چاہے وہ حال کے معنی میں ہو یا استقبال کے یا ماضی کے؛ اس صورت میں مجاز کی کوئی صورت نہیں۔

آگے علامہ شامیؒ نے اس قاعدے کو مثالوں سے واضح فرمایا ہے، فرماتے ہیں کہ: زید قائم میں قیام کا حکم زید پر لگایا گیا ہے، پس اسم فاعل یہاں محکوم بہ ہے، اور جاء القائم غداً میں قائم پر جاء کا حکم متعلق کیا گیا ہے، یعنی وہ محکوم علیہ ہے، دونوں قاعدوں اور دونوں مثالوں کے اعتبار سے دیکھیں تو 'زید قائم' بولنے کے وقت زید کا قیام کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے، تب ہی زید پر قیام کا حکم لگانا حقیقت ہوگا ورنہ مجاز ہوجائے گا۔ جب کہ جاء القائم غداً میں آنے کا حکم اس شخص پر ہے جو غداً قیام سے متصف ہوگا اور اسے اس وقت قائم کہا جائے گا۔ پس یہ شخص غداً ہی قیام سے متلبس ومتصف ہوگا، اور متکلم اس شخص پر مستقبل کے اعتبار سے ہی قیام کا حکم لگا کر 'قائم' کہتا ہے، آج اس شخص کو قائم کہا ہی نہیں گیا ہے، جو یہ سوال پیدا ہو کہ وہ قائم نہیں تو کیوں قائم کہا گیا؟ اور پھر مجاز کا جواب دیا جائے۔

پس حدیث شریف من قتل قتیلا میں بھی اس شخص کو تحقق قتل کے وقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہی قتیل کہا گیا ہے، وقتِ تکلم کا اعتبار کرتے ہوئے قتیل نہیں کہا

گیا۔

فيقول من قتل قتيلا فله سلبه سماه قتيلا لقربه منه (در مع التنوير)
مطلب في قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال
(قوله سماه قتيلا لقربه منه) أي من القتل ففيه مجاز الأول مثل أعصر خمرا لكن قال الزركشي قولهم: اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس بالفعل لا حال النطق فإن حقيقة الضارب والمضروب لا تتقدم على الضرب ولا تتأخر عنه، فهما معه في زمن واحد ومن هذا ظهر أن قوله - عليه الصلاة والسلام - »من قتل قتيلا فله سلبه« أن قتيلا حقيقة، وأن ما ذكروه من أنه سمي قتيلا باعتبار مشارفته للقتل لا تحقيق فيه. اهـ. وصرح القرافي في شرح التنقيح، بأن المشتق إنما يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال مختلفا فيه في الماضي إذا كان محكوما به أما إذا كان متعلق الحكم كما هنا فهو حقيقة مطلقا، يعني سواء كان بمعنى الحال أو الاستقبال أو الماضي إجماعا وحينئذ، فلا مجاز أبو السعود عن الحموي وقوله: إذا كان محكوما به كقولك: زيد قائم فإنه حكم به على زيد، بخلاف جاء القائم فإنه جعل متعلق الحكم بالمجيء ففي الأول لا بد من أن يكون متصفا بالقيام حال النطق، حتى يصح الحكم عليه بالصفة وإلا كان مجازا بخلاف الثاني فإن قولك: جاء القائم غدا حكم بالمجيء على ذات القائم غدا أي على من يسمى قائما غدا أي حال التلبس بالصفة ومنه من قتل قتيلا أي شخصا يسمى قتيلا عند تحقق القتل فيه فافهم. (رد المحتار: ۱۳/ ۵۸۹)

مطلب: كلمة لا بأس قد تستعمل في المندوب

لفظ: لا بأس، کبھی مندوب کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔

تنفیل کا حکم در مع التنویر میں اور دیگر کتب میں 'ندب للِامام' سے بیان کیا گیا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں کہ نفسِ تحریض واجب ہے، اور تحریض کے داعی امر کی تعیین کر کے تحریض کرنا مندوب ہے، اس

اعتبار سے نفل وانعام کے اعلان کے ساتھ تحریض مندوب ہے۔ اور قدوری کا تنفیل کو 'لا باس' سے تعبیر کرنا مندوب ہونے کے خلاف نہیں، کیوں کہ لفظ 'لا باس' قابل ترک امور کے لیے خاص نہیں، بلکہ مندوب میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔

لفظ 'لا باس' سے متعلق کچھ تفصیل اس سے قبل مطالب شامی، کتاب الطہارۃ، ص:۹۶ پر اور مطالب شامی، کتاب الصلاۃ جلد دوم ص:۱۲۷، نیز ص:۳۲۰ پر گذر چکی ہے۔

اس مقام پر علامہ شامی نے ایک مزید فائدہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ امر مندوب کے لیے 'لا باس' کا استعمال ایسے مواقع میں ہوتا ہے کہ جہاں اس امر مندوب میں کوئی ایسا پہلو ہو جو اس کے غیر مندوب ہونے کا تقاضا کرتا ہو؛ جیسے یہاں کسی ظاہری تقاضا یہ ہے کہ اس طرح کسی کو زیادہ نہ دیا جائے، یہی معنی قرآن کی اس آیت میں ملحوظ ہے: فلا جناح علیہ أن یطوف بھما، اس آیت میں فلا جناح (لا باس) امرِ مطلوب کے لیے ہے، اور یہ تعبیر اس لیے اختیار کی گئی کہ انصار صفا و مروہ کے درمیان سعی کو حرام سمجھتے تھے۔

فالتحريض نفسه واجب للأمر به واختيار الأدعى للمقصود مندوب ولا يخالفه تعبير القدوري أي بلا بأس؛ لأنه ليس مطردا لما تركه أولى بل يستعمل في المندوب أيضا قاله المصنف، ولذا عبر في المبسوط بالاستحباب (در مع التنوير)

مطلب كلمة لا بأس قد تستعمل في المندوب

(قوله بل يستعمل في المندوب) يظهر لي أن محله في موضع يتوهم فيه البأس أي الشدة كما هنا فإن فيه تخصيص الفارس بزيادة مع قطع الخمس بل استعمل نظيره في القرآن في الواجب كما في قوله تعالى - {فلا جناح عليه أن

یطوف بهما} [البقرة: ١٥٨]- فنفى الجناح لما كانوا يعتقدونه من حرمة السعي بين الصفا والمروة (رد المحتار: ١٣/ ٥٩٠)

مطلب مهم في التنفيل العام بالكل أو بقدر منه

کل مال غنیمت یا اس کی کچھ مقدار میں تنفیل عام کا حکم

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ سریہ کے لیے کل مال غنیمت کی یا اس کی مخصوص مقدار کی تنفیل کا اعلان کرنا جائز ہے، مگر اہلِ عسکر کے لئے ایسی تنفیل کا اعلان درست نہیں۔

اور سریہ کے لیے جواز اور لشکر کے لئے عدم جواز کا فرق الدر میں بیان کیا گیا ہے، اسی مسئلہ کی وضاحت کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

درمختار میں بیان کردہ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ امام المسلمین سریہ کو کہے کہ جو کچھ تم حاصل کرو تو وہ تمہارے درمیان برابر تقسیم ہوگا یا یہ کہے کہ جو کچھ تم حاصل کرو اس کا خمس نکالنے کے بعد مابقی چار حصوں کا ثلث تمہارے درمیان برابر سرابر ہوگا یا یوں کہے کہ کل مال کا ثلث یعنی خمس نکالے بغیر کل مال کا ثلث تمہارے درمیان برابر سرابر ہوگا۔

تنفیل میں عسکر اور سریہ کے درمیان فرق

علامہ حصکفیؒ نے بیان فرق کے لئے الدرر کا حوالہ دیا ہے، لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ الدرر میں فرق بیان کرتے ہوئے محض کل مال کی تنفیل کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ تنفیل بقدرِ منہ کا فرق اسی سے سمجھ میں آجاتا ہے، چنانچہ درر میں ہے کہ نہایہ میں سیر کبیر سے یہ مسئلہ منقول ہے کہ امام جب تمام اہل لشکر کو کہے کہ جو مال تم حاصل کرو اس کا خمس نکالنے کے بعد پورا مال تمہارے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا یا

یہ کہے کہ خمس نکالنے سے پہلے یعنی کل مال تمہارے درمیان برابر تقسیم ہوگا، یہ دونوں صورتیں جائز نہیں؛ لیکن اگر سریہ سے ایسا کہا تو جائز ہے، اس لئے کہ تنفیل کا مقصد تحریض علی القتال ہے اور وہ بعض آدمیوں کے لئے کسی خاص مقدار کی تخصیص سے حاصل ہوتا ہے اور پورے لشکر کے لیے تنفیل کرنے کی صورت میں سب مساوی ہوں گے، اس لیے تحریض نہ ہوگی۔ نیز عموم میں دو خرابیاں اور ہیں یا تو پیدل پر گھوڑ سوار کی فضیلت کو باطل کرنا لازم آتا ہے یا خمس کا استثناء نہ کرنے کی صورت میں خمس کا ابطال لازم آتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سریہ کے لیے مذکورہ تفصیل کی صحت کے بارے میں جو کچھ ذکر ہوا وہی قول ہدایہ، الاختیار اور الزیلعی میں بھی صراحتاً موجود ہے؛ لیکن البحر الرائق میں فتح القدیر کے حوالہ سے منقول ہے کہ کل کی تنفیل عسکر اور سریہ دونوں کے لیے درست نہیں، عدم صحت میں دونوں میں کوئی فرق نہیں، صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اگر امام المسلمین لشکر یا سریہ سے کہے کہ جو کچھ تم حاصل کرو خمس نکالنے کے بعد وہ تمہارے لیے برابر ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہے کہ جو کچھ تم حاصل کرو تو کل مال تمہارے لیے ہوگا؛ دونوں صورتیں جائز نہیں، اس لیے کہ اس میں ان دو حصوں کو باطل کرنا لازم آتا ہے جن کو شریعت نے ثابت کیا ہے؛ یعنی اس میں گھوڑ سوار اور پیدل کو برابر کرنا لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں خمس کا ابطال لازم آتا ہے جو کہ نص سے ثابت ہے، اس کا ذکر السیر الکبیر میں ہے۔

علامہ کمالؒ فرماتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور یہ حکم تنفیل کے اس طریقے کو بھی باطل کر دیتا ہے جس میں امام من أصاب شیئاً فھو لہ سے تنفیل کرے، اس لئے

کہ دونوں میں وہی خرابی لازم آتی ہے اور وہ خرابی یہ ہے کہ تسویہ کی وجہ سے راجل و فارس کے جداگانہ حصے ختم ہوجاتے ہیں؛ بلکہ جنگ کے ختم پر جس شخص کو کچھ حاصل نہ ہوتو اس کو بالکلیہ غنیمت سے محروم کردیا جاتا ہے، اس لیے یہ صورت بدرجۂ اولیٰ باطل ہونی چاہئے۔ نیز سیر کبیر کی یہ عبارت حواشی سے مذکور فرع کو بھی باطل کردیتی ہے اور اسی سے صاحب ہدایہ کے اس قول کی بھی نفی ہوجاتی ہے کہ اگر امام المسلمین کسی مصلحت کے تحت تمام مال میں تنفیل کا اعلان کردے تو جائز ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں دوسروں کو وحشت میں ڈالنا لازم آوے گا جو فتنہ میں اضافہ کا سبب ہوگا، صاحب نہر بھی اسی کے قائل ہیں۔

علامہ شامیؒ جمہور کے قول (عسکر کے لیے تنفیل نادرست اور سریہ کے لیے درست) اور علامہ کمال کے قول (عسکر وسریہ دونوں کے لئے تنفیل نادرست) کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جمہور نے جو کچھ نقل کیا اور صاحب کمال نے جو کچھ ذکر کیا، ان دونوں میں کوئی منافات اور تعارض نہیں ہے، اس طور پر کہ جمہور کے قول کو اس سریہ پر محمول کیا جائے گا جسے دارالحرب سے بھیجا گیا ہو اور صاحب کمال کے ذکر کردہ قول کو اس سریہ پر محمول کیا جائے جسے دارالاسلام سے بھیجا گیا ہو، اس وضاحت سے وہ اعتراض بھی رفع ہوجاتا ہے جو صاحب کمال نے حواشی وغیرہ سے منقول فرع پر کیا ہے، امام سرخسیؒ نے سیر کبیر میں متفرق مقامات پر جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ سریہ کی دو قسمیں ہیں:

(ا) ایک وہ سریہ جسے دارالحرب سے بھیجا جائے، اس طور پر کہ امام المسلمین لشکر کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہوا، پھر اس نے ایک سریہ بھیجا اور بطور تنفیل ان

کو ملنے والا پورا مال ان کو دینے کا اعلان کیا (ماأصابو افلهم) تو یہ جائز ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تنفیل کے اعلان سے پہلے عسکر کے مجاہدین کا اس مال میں کوئی اختصاص نہیں کہ دوسروں کو محروم کرنا لازم ہوا اور اس طرح تنفیل کے ساتھ بعض مجاہدین کو خاص کرنا تحریض علی القتال کی بناء پر ہے۔

(۲) دوسری قسم وہ سریہ جسے دارالاسلام سے بھیجا گیا ہو تو امام المسلمین کے لیے اس سریہ کے لیے تنفیل کا اعلان کرنا جائز نہیں، اسی طرح اس سریہ کے لیے خمس نکالنے کے بعد ثلث کی تنفیل کرنا یا خمس نکالنے سے پہلے کل مال میں سے ثلث کی تنفیل کرنا باطل سمجھا جائے گا۔

دوسری قسم کا خلاصہ یہ ہوا کہ تنفیل کا اعلان کسی بھی طرح کا ہو جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں بعض جنگجوؤں کو تنفیل کے ساتھ خاص کرنا مقصود نہیں، بلکہ مقصود خمس کو باطل کرنا ہے یا راجل پر فارس کی فضیلت کو باطل کرنا ہے اور یہ کسی حال میں جائز نہیں؛ اس کو اس طرح سے بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ امام المسلمین تنفیل کا اعلان کرتے ہوئے اس طرح کہے کہ جو کچھ تم حاصل کرو اس میں خمس لازم نہیں ہوگا یا یہ کہے کہ جو کچھ تم حاصل کرو اس میں گھوڑسوار اور پیدل کے لئے برابر برابر حصہ ہوگا تو امام المسلمین کا یہ کلام باطل ہوگا، اسی طرح ماقبل کی تنفیل کا حکم ہوگا؛ نیز ہر ایسی تنفیل جس میں مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی ایک خرابی بھی لازم آوے تو ایسی تنفیل باطل ہوگی۔

ان دونوں صورتوں کا اصل فرق یہ ہے کہ پورے لشکر کے دارالحرب میں جانے کے بعد وہاں سے ایک سریہ کو کسی خاص جہت میں روانہ کر کے اس کے لیے کل

مال کی تنفیل کرنے سے اس لشکر کو ملنے والے دیگر غنائم سے خمس نکالنا اور راجل و فارس کا فرق کرنا ممکن ہے جب کہ دارالاسلام سے بھیجے جانے والے سریہ کو اگر کل غنیمت کی تنفیل کر دی جائے تو چوں کہ اور کچھ غنیمت ہوگی نہیں جس سے خمس نکالا جائے اور راجل وفارس کا فرق کیا جا سکے اس لیے یہ درست نہ ہوگی۔ (راقم)

اب تک کی بحث میں یہ بات آئی کہ جس تنفیل میں ابطالِ خمس ہوتا ہو وہ درست نہیں ہے، اس دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ انفرادی تنفیل (من قتل قتیلا فله سلبه وغیره) بھی درست نہ ہو۔ علامہ شامیؒ آگے اس کا جواب دیتے ہیں کہ امام المسلمین اگر یہ کہے کہ جو شخص کسی کو قتل کرے تو اس کا سلب اس کے لیے ہے، اسی طرح یہ کہے کہ تم میں سے جو کوئی بھی کچھ حاصل کرے تو وہ صرف اسی کے لیے ہوگا اس کے باقی ساتھی اس میں شریک نہ ہوں گے، تو یہ تنفیل جائز اور درست ہے، اس لیے کہ اس میں کچھ افراد کو تنفیل کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے اور باقی کوئی اس میں شریک نہیں ہوگا؛ اگرچہ ان دونوں صورتوں میں قاتل کے حاصل کردہ ساز و سامان سے خمس کا ابطال لازم آ رہا ہے، لیکن مقصود ابطالِ خمس نہیں بلکہ مقصود تو تحریض ہے، نیز اس میں اصل قصد تو سلب کو قاتل کے لیے خاص کرتے ہوئے دیگر لشکریوں کی اس میں شرکت ختم کرنا ہے اور پھر خمس کا ابطال ان کے تابع ہو کر ثابت ہوتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئی تبعا تو ثابت ہو جاتی ہے، لیکن قصداً ثابت نہیں ہوتی، پس یہاں بھی ابطالِ خمس تبعاً ہے، قصداً نہیں۔ جیسے زمین کی بیع میں حقِ شرب اور حقِ طریق (مرور) تبعاً داخل ہو جاتے ہیں ورنہ قصداً ایسے حقوق کی بیع درست نہیں، اسی طرح منقولی اشیاء وقف کرنا درست نہیں؛ لیکن غیر منقولی اشیاء کے

ساتھ تابع کر کے وقف کیا جا سکتا ہے اگر چہ قصداً انکا وقف درست نہیں۔

اوراس حکم کی وضاحت اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے کہ اگر امام المسلمین کسی شہر پر (بدون قتال) غالب آجائے تو اس شہر کی ساری زمین بیت المال کی ملک اور خراجی ہوتی ہے، اور امام اگر یہ زمین فقط مقاتلین کو دے دے تو اس کا اختیار رہے، حالانکہ ایسا کرنے میں من اصاب کے سہم کو اور خمس کو باطل کرنا ہے۔

اور اگر امام المسلمین اس زمین کو پورے لشکر کے درمیان تقسیم کا ارادہ کرے اور خمس کا حصہ خاص طور پر مقاتلین کو بطور خراج دے تو یہ جائز نہیں، اس لیے کہ اس میں قصداً یعنی براہِ راست خمس کو باطل کرنا مقصود ہے اور یہ جائز نہیں جب کہ پہلی صورت میں خمس کا ابطال غانمین کے حق کے ابطال کے تابع ہو کر ثابت ہوتا ہے اور وہ جائز ہے؛ اگر چہ انجام کار منفعت دونوں جگہوں میں جنگجوؤں کیلیے خالص ہوتی ہے

ہماری ان سب تحریرات کا خلاصہ یہ ہوا کہ خمس نکالنے سے پہلے یا خمس نکالنے کے بعد سارے لشکر کے لیے کل حاصل کردہ مال کی تنفیل کا اعلان کرنا صحیح نہیں ہے، اور اسی طرح اس سریہ کے لیے تنفیل کا اعلان کرنا بھی درست نہیں جو دارالاسلام سے بھیجا جائے، اس لیے کہ وہ لشکر ہی کے قائم مقام ہے۔ کیوں کہ تنفیل تحریض علی القتال کی غرض سے بعض قتال کرنے والوں کو خصوصی طور پر کچھ زیادہ دینے کو کہتے ہیں اور مذکورہ صورتوں میں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں کل حاصل کردہ مال کو یا اس کے ثلث کو امیر لشکر نے تمام جنگ کرنے والوں کے درمیان برابر کر دیا ہے اور اس سے براہِ راست گھوڑ سوار اور پیدل کے درمیان فرق کا ابطال ہے نیز خمس کا استثناء نہ کرنے کی صورت میں خمس کا بھی ابطال ہے۔ اور تفاوت اور خمس کا ابطال

قصداً صحیح نہیں ہے، برخلاف اس سریہ کے جو دارالحرب میں موجود لشکر سے بھیجا جائے، یعنی دارالحرب سے بھیجے ہوئے سریہ کے لیے تنفیل کرنا صحیح ہے، اس لیے کہ اس میں تنفیل کا معنی موجود ہے؛ کیوں کہ اس سریہ کو جنگ پر ابھارنے کے لیے لشکر سے ممتاز کرنا مقصود ہے اور امتیاز چاہے حاصل کردہ تمام مال سے ہو یا ثلث مال سے ہو؛ دونوں درست ہے۔ اگرچہ اس صورت میں بھی تفاوت اور خمس کا ابطال لازم آتا ہے مگر وہ ضمناً ہے نہ کہ قصداً، تو یہ تو گویا من قتل قتیلاً فله سلبه کہنے کے مانند ہوگیا، اس لیے کہ من قتل قتیلاً الخ۔ میں قاتل کو زیادہ دیگر دوسروں کے مقابلے میں اس کی تخصیص ہے، اور اس صورت میں بھی مذکورہ دونوں چیزوں کا ابطال لازم آتا ہے کیوں کہ اس قاتل کو دے گئے سلب میں خمس وغیرہ نکالا نہیں جاتا۔ اس کے برخلاف اگر عسکر کے لیے ما أصبتهم فهو لكم کہا جائے (یعنی کل مال کی تنفیل کردی جائے) تو یہ درست نہیں؛ کیوں کہ عسکر چاہے دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں ہو اس کا حکم دارالاسلام سے بھیجے گئے سریہ کی طرح ہے، کیوں کہ ان کو حاصل ہونے والے مال میں ان کے علاوہ کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا اس لیے ایک کی دوسرے پر تخصیص تو ہوگی نہیں اور ان کو حاصل شدہ مال ان کے مابین برابر تقسیم کرنے سے خمس اور فارس وراجل کے فرق کو قصداً باطل کرنا لازم آئے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے واضح ہوا کہ حواشی ہدایہ سے منقول وہ جزئیہ درست ہے جس میں من أصاب شیئاً فهو له کہا گیا ہو؛ کیونکہ اس میں مال پانے والے کی تخصیص ہے اور اس طرح یہ من قتل قتیلا فله سلبه کہنے کے قائم مقام ہے اور اگر پورے لشکر یا سریہ سے یہ کہا جائے ما أصبتهم فهو

لکم یاکل ما أخذتم فھو لکم بالسویۃ تو یہ من قتل قتیلا فلہ سلبہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس صورت میں پورے لشکر یا سریہ کو حاصل کردہ تمام مال میں شریک کرنا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حاصل کردہ تمام مال کو ہر ایک کے درمیان برابر تقسیم کرنا ہے تو گویا کہ اس سے مقصود تفاوت اور خمس کا ابطال ہے اور قصداً اس کا ابطال صحیح نہیں۔ کما علمتَ۔

نیز اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی ایک آدمی کو اس کا جمع کردہ جمیع مال بطور تنفیل دینا بھی درست ہے، مثلاً امیر لشکر یہ کہے من أصاب شیئاً فھو لہ تو گویا یہ اس کے لئے اس کے حاصل کردہ پورے مال میں تنفیل ہوئی اور یہ درست ہے، برخلاف ما أصبتھم فھو لکم کے کہ اس میں تمام عسکر کی شرکت ہے، تخصیص نہیں، لہٰذا یہ درست نہ ہوگا۔

اس تفصیل میں مذکور تنفیل کے جواز والی صورتوں پر یہ اشکال وارد نہ ہو کہ اس میں دو حصوں کو باطل کرنا لازم آتا ہے یعنی گھوڑ سوار اور پیدل کے درمیان تفاوت کو اور اسی طرح خمس کا بھی ابطال ہے، اس وجہ سے کہ ان چیزوں کا ضمناً ابطال درست ہے نہ کہ قصداً اور مذکورہ صورت میں خمس اور تفاوت کا ابطال ضمناً ہوتا ہے نہ کہ قصداً اور وہ اس طور پر کہ اس میں ہر لینے والے شخص کو اس کا حاصل کردہ مال تحریض کی غرض سے خصوصی طور پر زیادہ دیا گیا ہے، لہٰذا تنفیل کا معنی ثابت ہو گیا، اور اس صورت میں یعنی مَن أصاب الخ۔۔ کہنے کی صورت میں چوں کہ ہر ایک مصیب کو اس کا جمع کردہ مال دے دیا جاتا ہے، اس لیے اگر کسی کو کچھ ہاتھ نہیں آیا تو وہ محروم رہے گا، مگر امام کا قصداً اس کو محروم کرنا نہیں تھا بلکہ سب مجاہدین کی تحریض ہے، اس

لیے اس کا حرمان ضمنی ہے اور ضمنی حرمان جس طرح خمس میں بیت المال کا گوارا ہوتا ہے اس طرح یہ بھی درست ہوگا۔ **فاغتنم تحقيق هذا المحل فانه من فيض المولى عزّوجلّ۔**

وجاز التنفيل بالكل أو بقدر منه لسرية لا لعسكر والفرق في الدرر (در مع التنوير)

مطلب مهم في التنفيل العام بالكل أو بقدر منه

(قوله وجاز التنفيل بالكل) بأن يقول للسرية ما أصبتم فهو لكم سوية بينكم (قوله أو بقدر منه) بأن يقول: ما أصبتم فلكم ثلثه سوية بينكم بعد الخمس أو يقول قبل الخمس: أي لكم ثلثه بعد إخراج الخمس أو قبل إخراجه أي ثلث الأربعة الأخماس أو ثلث الكل (قوله والفرق في الدرر) أي الفرق بين جواز التنفيل المذكور للسرية، وعدم جوازه للعسكر، لكنه لم يذكر في الدرر في الفرق إلا التنفيل بالكل؛ لأنه يعلم منه الفرق في التنفيل بقدر منه، وعبارة الدرر هكذا في النهاية عن السير الكبير: أن الإمام إذا قال لأهل العسكر جميعا ما أصبتم فلكم نفلا بالسوية بعد الخمس، فهذا لا يجوز، وكذا إذا قال ما أصبتم فلكم ولم يقل بعد الخمس فإن فعله مع السرية جاز، وذلك أن المقصود من التنفيل التحريض على القتال، وإنما يحصل ذلك بتخصيص البعض بشيء وفي التعميم إبطال تفضيل الفارس على الراجل وإبطال الخمس أيضا إذا لم يستثن اهـ. قلت: وما ذكره من صحته للسرية صرح به في الهداية والاختيار والزيلعي: لكن نقل في البحر عن الكمال التسوية بين العسكر والسرية في عدم الصحة حيث قال: لو قال للعسكر كل ما أخذتم فهو لكم بالسوية بعد الخمس أو للسرية لم يجز؛ لأن فيه إبطال السهمين اللذين أوجبهما الشرع، إذ فيه تسوية الفارس بالراجل وكذا لو قال ما أصبتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس؛ لأن فيه إبطال الخمس الثابت بالنص ذكره في السير الكبير قال الكمال: وهذا بعينه يبطل ما ذكرناه من قوله من أصاب

شيئا فهو له لاتحاد اللازم فيهما، وهو بطلان السهمين المنصوصين بالتسوية، بل وزيادة حرمان من لم يصب شيئا أصلا بانتهائه فهو أولى بالبطلان، والفرع المذكور من الحواشي وبه أيضا ينتفي ما ذكر أي صاحب الهداية من قوله إنه لو نفل بجميع المأخوذ جاز

إذا رأى المصلحة وفيه زيادة إيحاش الباقين وزيادة الفتنة اهـ وتبعه في النهر.

أقول وبالله سبحانه وتعالى التوفيق: لا تنافي بين ما نقله الجماعة وما نقله الكمال بحمل الأول على السرية المبعوثة من دار الحرب، والثاني على المبعوثة من دار الإسلام، وبه يندفع ما أورده الكمال على الفرع المنقول عن الحواشي وغيره، كما يعلم مما ذكره الإمام السرخسي في السير الكبير في مواضع متفرقة منه. وحاصله: أن السرية إن كانت مبعوثة من دار الحرب بأن دخل الإمام مع الجيش ثم بعث سرية ونفل لهم ما أصابوا جاز؛ لأنهم قبل التنفيل لا يختصون بما أصابوا، وهذا التنفيل للتخصيص على وجه التحريض، وإن كانت السرية مبعوثة من دار الإسلام لم يكن له ذلك وكذا لو نفل لهم الثلث بعد الخمس، أو قبل الخمس كان باطلا؛ لأنه ما خص بعضهم بالتنفيل، وليس مقصوده إلا إبطال الخمس أو إبطال تفضيل الفارس على الراجل فلا يجوز كما لو قال: لا خمس عليكم فيما أصبتم أو الفارس والراجل سواء فيما أصبتم فإنه يكون باطلا فكذا كل تنفيل لا يفيد إلا ذلك باطل، بخلاف قوله: من قتل قتيلا فله سلبه، ومن أصاب منكم شيئا فهو له دون باقي أصحابه فإنه يجوز؛ لأن فيه معنى التخصيص للتحريض،؛ لأن القاتل يختص بالنفل، دون باقي أصحابه.

وهذا وإن كان فيه إبطال الخمس عن الأسلاب، لكن المقصود منه التحريض، وتخصيص القاتلين بإبطال شركة العسكر عن الأسلاب ثم يثبت إبطال الخمس عنها تبعا، وقد يثبت تبعا ما لا يثبت قصدا كالشرب والطريق في البيع والوقف في المنقول يثبت تبعا للعقار، وإن كان لا يثبت قصدا،

ويوضحه أن الإمام لو ظهر على بلدة له أن يجعلها خراجا، ويبطل منها سهام من أصابها والخمس ولو أراد قسمتها بين الغانمين، ويجعل حصة الخمس خراجا للمقاتلة الأغنياء لم يكن له ذلك؛ لأنه إبطال الخمس مقصودا، فلا يجوز وفي الأول يثبت إبطاله تبعا لإبطال حق الغانمين في الغنيمة فيجوز وإن كان في الموضعين تخلص المنفعة للمقاتلة اهـ ملخصا من مواضعه.

والذي تحرر منه ومما مر: أن تنفيل كل العسكر بكل المأخوذ أو ثلثه مثلا بعد إخراج الخمس أو قبله لا يصح وكذا تنفيل السرية المبعوثة من دارنا؛ لأنها بمنزلة العسكر، والتنفيل هو تخصيص بعض المقاتلين بزيادة للتحريض، وهذا ليس كذلك؛ لأنه جعل كل المأخوذ أو ثلثه بين كل المقاتلين سوية بينهم، فصار المقصود منه إبطال التفاوت بين الفارس والراجل وإبطال الخمس أيضا إن لم يستثنه بأن لم يقل بعد الخمس وإبطال ذلك مقصودا لا يصح بخلاف السرية المبعوثة من الجيش في دار الحرب؛ لأن معنى التنفيل موجود فيها؛ لأن المراد تمييزها من بين العسكر بجميع المأخوذ أو بثلثه مثلا لأجل تحريضها على القتال وإن لزم منه إبطال التفاوت والخمس لكونه ضمنا لا قصدا فصار بمنزلة قوله للعسكر: من قتل منكم قتيلا فله سلبه فإنه تخصيص للبعض منهم، وهو القاتل بزيادة على الباقي وإن لزم منه ما ذكر بخلاف قوله لكل العسكر ما أصبتم فهو لكم؛ لأنه بمنزلة قوله ذلك للسرية المبعوثة من دار الإسلام، لعدم المشارك لها فليس فيه تخصيص بعض دون بعض، فلا يصح كما قررناه، وبهذا التقرير ظهر صحة الفرع المنقول من حواشي الهداية وهو من أصاب شيئا فهو له؛ لأنه تخصيص للمصيب بما أصابه. فهو بمنزلة قوله من قتل قتيلا فله سلبه، بخلاف قوله ما أصبتم فهو لكم، أو كل ما أخذتم، فهو لكم بالسوية؛ لأنه تشريك محض بجميع المأخوذ بين جميع العسكر أو السرية؛ لأن معناه قسمة جميع ما يأخذه كل واحد بينهم سوية، فصار المقصود منه إبطال التفاوت والخمس لا يصح إبطال ذلك قصدا كما علمت، وكذا ظهر صحة قوله لو نفل بجميع المأخوذ جاز أي بأن قال من أصاب شيئا فهو له بخلاف ما

أصبتم فهو لكم لما علمت من أنه تشريك لا تخصيص، ولا يرد عليه قوله إن فيه إبطال السهمين أي التفاوت بين الفارس والراجل، وكذا إبدال الخمس لما علمت من أن ذلك جائز إذا كان ضمنا لا قصدا، وهنا حيث وجد تخصيص كل آخذ بما أخذه للتحريض، فقد تحقق معنى التنفيل وإن لزم منه حرمان من لم يصب شيئا فاغتنم تحقيق هذا المحل فإنه من فيض المولى عز وجل (رد المحتار: ۱۳/ ۶۰۰-۵۹۶)

مطلب في حكم الغنيمة المأخوذة بلا قسمة في زماننا

ہمارے زمانے میں بغیر تقسیم لی جانے والی غنیمت کا حکم

مطلب في وطء السراري في زماننا

ہمارے زمانے میں قید وغنیمت کی باندیوں سے وطی کا حکم

درمختار میں علامہ حصکفیؒ اس مسئلہ کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں تقسیم کے بغیر لئے ہوئے مال غنیمت کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مفتی ابوالسعود کے معروضات یعنی ان سے پوچھے گئے فتاوی میں ہے کہ جس جگہ مشروع طریقہ پر تقسیم نہیں ہوتی یا مشروع تقسیم ہونے نہ ہونے کے بارے میں شبہ ہو تو کیا اس جگہ پر غازیوں سے خریدی ہوئی باندیوں سے وطی کرنا حلال ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہمارے زمانہ میں مشروع تقسیم پائی ہی نہیں جاتی، ہاں! البتہ سنہ ۹۴۸ھ میں تنفیل عام کا اعلان کیا گیا تھا تو اگر اب بھی اس اعلان کو برقرار مانا جائے تو خمس اداء کرنے کے بعد باندیوں سے وطی کرنا حلال ہوگا۔

علامہ شامیؒ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ کے لیے مفتی ابوالسعود کے حوالہ سے علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ تخریج صحیح نہیں اور واقعی صورت حال کے مطابق نہیں، اس لیے صحیح مسئلہ کی وضاحت اس مطلب میں فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قریب ہی ہم نے **وجاز التنفیل بالکل** کے تحت تفصیل ذکر فرمادی ہے کہ تنفیل عام کا مقصد فقط شرکتِ عمومی نہ ہو، بلکہ تحریض اور تخصیص ہوتو اس میں ابطالِ خمس لازم نہیں آتا، اسی طرح اس صورت میں راجل و فارس کے سہم کا ابطال بھی نہیں مانا جاتا؛ کیوں کہ یہ سب ضمناً ہوتا ہے، قصداً نہیں ہوتا ہے، پس مفتی ابوالسعود کا اشارہ جائز تنفیل کی طرف ہے، تو اس میں اعطاءِ خمس کی شرط بے فائدہ ہے، اس کے بغیر بھی وہ باندی اور دیگر مال حلال ہے اور اس میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

اور اگر ان کا اشارہ ناجائز تنفیل کی طرف ہے اور اسی وجہ سے وہ اخراجِ خمس کی شرط ضروری قرار دیتے ہیں تو ہمارے زمانے کی حقیقی اور واقعی صورتِ حال یہ ہے کہ نہ تقسیم ہوتی ہے اور نہ خمس نکالا جاتا ہے، پس واقعہ کے برخلاف اخراجِ خمس مان لینے سے شبہ کیسے ختم ہوگا؟ بلکہ ہمارے زمانے میں ایسے مال کے مشتبہ ہونے کی اس سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جس تنفیل کا مفتی اَبوالسعود نے ذکر فرمایا ہے وہ اس سلطان کی وفات سے ختم ہوگئی **(أمر السلطان لایبقی بعد موته)** اور اس وقت ہمیں معلوم نہیں کہ ہمارے زمانے کے سلطان نے تنفیل عام کی ہے یا نہیں کی ہے؟ اور یہ کہنا کہ ہمارے زمانے میں سلطان کا تقسیم نہ کرنا ہی تنفیل عام کی دلیل ہے، درست نہیں۔ اس لئے کہ ہمارے زمانہ کے لشکر تو جو کچھ ہاتھ میں آئے وہ سب چھین کر اور لوٹ کر لے لیتے ہیں، یہاں تک کہ وہ مسلمانوں کے شہروں سے بھی چھین کر لے لیتے ہیں اور اگر اس مال کا کوئی مسلمان مالک نکل آئے اور مال کی واپسی کا مطالبہ کرے تو ثمن لے کر ہی اسے اس کا مال واپس کرتے ہیں۔ اس حالت کے اعتبار سے ان کے کاموں کو صحت اور کمال پر محمول کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ نیز اس

زمانہ کے حکام اور لشکر کے امراء نہ تنفیل کا اعلان کرتے ہیں نہ مالِ غنیمت کی تقسیم کرتے ہیں اور نہ ہی غنائم میں سے خمس اداء کرتے ہیں ایسی صورتِ حال میں ظاہر ہے کہ آج کل مالِ غنیمت میں سے جو کچھ لیا جاتا ہے اس کا حکم غلول (خیانت) کا ہے۔

اب تک مذکور تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس طرح جنگوں سے حاصل کردہ اموال اور باندیاں حلال نہیں ہوتیں، بلکہ غلول اور خیانت کے حکم میں ہوتی ہیں، اس لیے اس سے استمتاع درست نہیں۔

اب سوال پیدا ہوگا کہ غنیمت میں غلول کر کے حاصل کردہ مال کا کیا حکم ہے؟ اور غنیمت میں سے خیانت کے بعد کوئی ایسی شکل ہے کہ اس مال کا استعمال کسی کے لیے حلال ہو؟ اس لیے اب آگے علامہ شامیؒ غلولِ غنیمت کا حکم بیان فرماتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ شرح سیر کبیر میں یہ مذکور ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والا شرمندہ ہو کر لشکر کے متفرق ہوجانے کے بعد چوری کیا ہوا مال امام المسلمین کے پاس لے آئے گا یا نہیں لائے گا؟ یعنی دو صورتیں ہوں گی (ا) خائن شرمندگی کی بناء پر چوری کیا ہوا مال امام المسلمین کے حوالے کردے گا یا (۲) چوری کیا ہوا مال امام کے حوالے نہیں کرے گا۔

اگر حوالے کردے تو امام کو اختیار ہوگا کہ: (الف) وہ مال اسی (خائن) کو دیدے اور اس کے مصرف میں صرف کرنے کا حکم کردے۔ (ب) امام المسلمین اس سے وہ مال لے لے اور اس کا خمس اس کے مستحق کو دیدے اور بقیہ مال لقطہ کے حکم میں ہوگا۔ اور لقطہ کا حکم یہ ہے کہ اسے اس کے مالک تک پہنچادیا جائے، لیکن اگر امام

المسلمین اس کے مالک تک پہنچانے پر قادر نہ ہوتو اس مال کو صدقہ کردے یا بیت المال میں وقف کردے اور اس پر اپنا حکم لکھ دے۔

(۲) خائن چوری کردہ مال امام المسلمین کے حوالے نہ کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: (الف) یا تو خائن وہ مال اس کے اہل پر لوٹانے پر قادر ہوگا۔(ب) یا اس کے اہل پر لوٹانے پر قادر نہیں ہوگا۔

اگر اس کے اہل پر لوٹانے پر قادر نہ ہوتو اس کے لئے مستحب یہی ہے کہ وہ اسے صدقہ کردے،اور اگر اس کے اہل پر لوٹانے پر قادر ہوتو اس میں لقطہ کا حکم ہوگا۔

لہٰذا بہتر ہے کہ وہ اسے امام المسلمین کے حوالے کردے جیسا کہ لقطہ میں ہوتا ہے تا کہ خمس اس کے اہل تک پہنچ جائے۔

اور سیر کبیر میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ غازی کا تقسیم سے پہلے اپنے حصے کو بیچنا جائز نہیں جیسا کہ تقسیم سے پہلے (کسی غلام،باندی کو) آزاد کرنا جائز نہیں۔

اور حاوی الزاھدی میں ہے کہ کسی نے قیدیوں میں سے ایسی باندی خریدی جس کا امیر لشکر نے اب تک خمس ادا نہیں کیا تو بیع نافذ ہوجائیگی اور وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور اگر اس باندی کو ایسے شخص کے پاس سے خریدا جس کے حصہ میں وہ آئی ہے (خمس نکالے بغیر امیر المسلمین نے باندی کو تقسیم کردیا اور پھر اس سے کسی نے اس باندی کو خریدا) تو بیع تو اس کے چار حصوں میں نافذ ہوجائے گی؛ لیکن اس باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔پہلی صورت میں یعنی امیر لشکر سے خریدنے کی صورت میں بیع بھی نافذ ہوجائیگی اور وطی کرنا بھی حلال ہوگا،اس لیے کہ اس صورت میں خمس مشتری کے اداء کردہ ثمن میں سے ادا کرنا واجب ہوگا، نہ کہ اس باندی میں سے؛ لہٰذا مشتری کا وطی کرنا حلال ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی باندی جو نہ تنفیل کے طور پر موصول ہوئی ہو اور نہ غنائم کی تقسیم کی صورت میں حصہ میں آئی ہو اور نہ ہی اس باندی کو امیرِ لشکر سے خریدا گیا ہو تو ایسی باندی سے وطی کرنا کسی صورت حلال نہیں ہوگا۔ مگر غنائم کی ہر باندی پر یہ حکم لگانا درست نہیں کہ مذکورہ تینوں اشیاء میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہٰذا وطی کرنا حلال نہیں، اس وجہ سے کہ ممکن ہے کہ کسی نے باندی کو امیرِ لشکر سے خریدا ہو، پس اس احتمال کے پیشِ نظر باندیوں سے متعلق حرمت کا تیقن ختم ہوگیا؛ البتہ حرمت کا قوی شبہ عدمِ شراء کے احتمال کے پیشِ نظر باقی ہے، بایں طور کہ ہمارے زمانے میں لشکروں کی حالت سے یہی ظاہر ہے کہ بیع و شراء نہیں ہوتے۔ نیز مشتری کے باندی سے عقد نکاح کر لینے سے بھی حرمتِ وطی کا شبہ ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ باندی چوں کہ اصحابِ خمس اور غانمین کے درمیان مشترک ہے، باندیوں کا خود کا نکاح کرنا درست نہیں، بلکہ اس کے ان سب مالکین کی اجازت ضروری ہے اور وہ اجازت اب ممکن نہیں، لہٰذا حرمت کا شبہ باقی رہے گا۔ پس احتیاط اسی میں ہے جو بعض اہلِ ورع شافعیہ سے منقول ہے کہ جب مشتری کا باندی سے وطی کرنے کا ارادہ ہو تو بیت المال کے وکیل سے اسے دوبارہ خرید لے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بیت المال کے وکیل سے دوبارہ خریدنے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ جب غانمین میں سے اس کے مستحق کی پہچان ممکن نہیں رہی تو وہ باندی لقطہ کے حکم میں ہوگئی اور لقطہ بیت المال کے مصارف میں سے ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ بیت المال کے وکیل سے اسے دوبارہ خرید لے، اور لقطہ کی حیثیت کا اعتبار کریں تو لقطہ کے مصارف میں سے ایک فقیر بھی ہے، پس اگر مشتری خود فقیر ہو تو مشتری خود ہی اس کا مالک ہوجائے گا، بیت المال کے وکیل سے دوبارہ

خریدنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اس مسئلے کی مزید تفصیل مطالب شامی ، کتاب النکاح ، مطلب فی وطی السراری اللاتی یؤخذن غنیمۃ فی زماننا ص:۴۹ پر بھی مذکور ہے۔

قلتُ:وفي معروضات المفتي أبي السعود هل يحل وطء الإمام المشتراة من الغزاة الآن حيث وقع الاشتباه في قسمتهم بالوجه المشروع؟ فأجاب: لا توجد في زماننا قسمة شرعية لكن في سنة ٩٤٨ وقع التنفيل الكلي فبعد إعطاء الخمس لا تبقى شبهة ابتداء انتهى فليحفظ والله أعلم. (در مع التنوير)

مطلب في حكم الغنيمة المأخوذة بلا قسمة في زماننا (قوله فبعد إعطاء الخمس لا تبقى شبهة) قد علم مما قدمناه قريبا عند قوله وجاز التنفيل بالكل، أنه لا يلزم إعطاء الخمس في التنفيل العام المقصود منه التخصيص دون التشريك كما لا يلزم فيه تفاوت الفارس والراجل لسقوط ذلك ضمنا لا قصدا على أن الواقع في زماننا عدم القسمة وعدم إعطاء الخمس فكيف تنتفي الشبهة على فرض لزوم الخمس، بل الشبهة باقية من حيث إنا لا نعلم أن سلطان زماننا هل نفل تنفيلا عاما أم لا، ولا يقال إن عدم القسمة اليوم دليل على وجود التنفيل؛ لأن جيوش زماننا يأخذون ما تصل إليه أيديهم سلبا ونهبة، حتى من بلاد الإسلام ولو ظهر مالكه المسلم لا يدفعه إليه إلا بثمنه فليس في حالهم ما يقتضي حملهم على الكمال، وكذا حكام هذا الزمان، وأمراء الجيوش لا ينفلون ولا يقسمون، ولا يخمسون فالظاهر أن ما يؤخذ من الغنائم اليوم حكمه حكم الغلول، وقد ذكر في شرح السير الكبير أن الغال إذا ندم وأتى بما غله إلى الإمام بعد تفرق الجيش، فإن شاء رده عليه وأمره بصرفه إلى مستحقيه، وإن شاء أخذه منه ودفع خمسه لمستحقه ويكون الباقي كاللقطة فإن لم يقدر على رده إلى أهله تصدق به أو جعله موقوفا في بيت المال وكتب عليه أمره، وإن لم يأت به الغال إلى الإمام إن لم يقدر على رده إلى أهله فالمستحب له أن يتصدق به، وإن قدر فالحكم فيه

كاللقطة ودفعه إلى الإمام أحب كما في اللقطة فيعطي الخمس منه لأهله، وذكر أيضا أن بيع الغازي سهمه قبل القسمة باطل كإعتاقه.

وفي حاوي الزاهدي: اشترى جارية مأسورة لم يؤد منها الخمس من الأمير ينفذ، ويحل وطؤها، وإن اشتراها ممن وقعت في سهمه نفذ في أربعة أخماسها ولا يحل له وطؤها اهـ أي إذا قسمت ولم تخمس، وإنما حل في بيع الأمير بناء على أن له البيع قبل الإحراز كما مر، ويكون الخمس حينئذ واجبا في الثمن لا فيها فيحل وطؤها،

مطلب في وطء السراري في زماننا

فإذا لم يوجد تنفيل ولا قسمة ولا شراء من أمير الجيش لا يحل الوطء بوجه أصلا، لكن لا نحكم على كل جارية بعينها من الغنيمة بأنها لم يوجد فيها شيء من ذلك لاحتمال أن من أخذها اشتراها من الأمير فارتفع تيقن الحرمة، وبقيت الشبهة القوية فإن الظاهر من حال الجيوش في زماننا عدم الشراء، ولا ترتفع الشبهة بعقده عليها؛ لأنها حيث كانت مشتركة بين الغانمين وأصحاب الخمس لم يصح تزويجها نفسها فالأحوط ما نقله بعض الشافعية عن بعض أهل الورع: أنه كان إذا أراد التسري بجارية شراها ثانيا من وكيل بيت المال. قلت: أي؛ لأنه إذا حصل اليأس من معرفة مستحقها من الغانمين صارت بمنزلة اللقطة واللقطة من مصارف بيت المال، لكن إذا كان المشتري فقيرا له تملكها. (رد المحتار: ۱۳/۲۰۵-۲۰۴)

مطلب فيمن له حق في بيت المال وظفر بشيئ من بيت المال

بیت المال میں استحقاق رکھنے والا بدونِ اجازت کوئی چیز لے سکتا ہے؟

القنیہ میں امام وبری سے منقول ہے کہ وہ آدمی جس کا بیت المال میں کوئی حصہ اور حق ہو اسے بیت المال میں بھیجا جانے والا کوئی مال ہاتھ لگے تو اس کے لیے اسے دیانۃً لے لینا جائز ہے اور یہی بات نظم الوھبانیہ اور بزازیہ میں بھی لکھی ہوئی ہے، امام حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ کسی شخص کے پاس ودیعت کا مال ہو اور مودِع

مر جائے اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو تو ہمارے زمانے میں مودَع کے لئے اس مالِ ودیعت کو اپنی ذات پر صرف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگر مودَع اسے بیت المال کے حوالے کر دے گا تو ودیعت ضائع ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ لوگ اسے اس کے مصارف پر صرف نہیں کریں گے، لہٰذا اگر مودَع بیت المال کے اہل افراد میں سے ہو تو وہ اسے اپنی ذات پر خرچ کرے ورنہ اس کے مصارف پر خرچ کر دے، اور شارح نے اسے کتاب الزکوۃ کے باب العشر میں بیان کر دیا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس شخص کا بیت المال میں کوئی حصہ ہو- اس کے عالم ہونے کی بناء پر یا فقیر ہونے کی بناء پر یا کسی اور سبب سے- اور وہ کوئی چیز پا لے جس کا مرجع بیت المال کے چار حصوں میں سے کسی بھی شعبہ سے متعلق ہو تو ہمارے زمانے میں اسے بطریقِ ظفر دیانتاً لے لینا جائز ہے (چار بیوت کا ذکر کتاب الجزیہ کے آخر میں آئے گا) اور اس کا لینا اس بات کے ساتھ مقید بھی نہیں کہ مآخوذ کا مرجع بیت المال کے اسی شعبہ سے متعلق ہو جس میں اس کا حق متعلق ہے۔ اور اگر حکم ایسا ہی ہو تو پھر لقطہ اور لا وارث کے ترکہ کا مصرف ایسا لقیط ہو گا جو فقیر ہو یا ایسا فقیر ہو گا جس کا کوئی ولی نہ ہو۔

اور امام حلوانیؒ کا قول (فاذا كان من أهله) کا مطلب یہ ہے کہ وہ بیت المال کے اہل میں سے ہو یعنی مستحقین میں سے ہو اور مستحقین میں سے ہونا اس بات کے ساتھ مقید بھی نہیں کہ وہ اسی شعبہ کے مستحقین میں سے ہو جس شعبہ کا یہ مال ہو جیسا کہ وبری کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر استحقاق اور مال بیت المال کی جہت کے ایک ہونے کی قید ہو تو لازماً کوئی مستحق کچھ بھی نہیں لے سکے گا، اس لیے کہ بیت المال ہمارے زمانے میں منظم نہیں ہے اور اس میں مصارف

کے شعبے بھی مرتب نہیں اور اگر واجد مآخوذ شیئ بیت المال کو واپس کر دے تو اس شیئ کا اس کے مصارف میں صرف نہ ہونے کی بناء پر ضیاع لازم آئے گا جیسا کہ ہم نے کتاب الزکوۃ کے باب العشر میں اس کو ذکر کر دیا ہے۔

بیت المال کے اموال اور بصورت ظفر صاحب حق کو دیانۃً لینے کے جواز کی تفصیل کے بعد آگے علامہ شامیؒ اس مقام پر جاری بحث یعنی بیت المال سے خریدی جانے والی اس زمانے کی باندیوں سے جوازِ وطی پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کسی نے غنائم میں سے باندی خریدی تو اگر مشتری خمس کے مستحقین میں سے ہو تو مشتری کے لئے خمس میں اپنے استحقاق کی وجہ سے باندی کو اپنے لیے صرف کرنا جائز ہے۔

اور اگر مشتری خمس کے مستحقین میں سے نہ ہو لیکن غنائم میں کسی اور سبب سے اس کا استحقاق ثابت ہو مثلاً وہ غنی اور دولت مند عالم ہو تو وہ اس باندی کا کسی ایسے فقیر کو مالک بنادے جو خمس کا مستحق ہو پھر اس فقیر سے اس باندی کو خرید لے، یہی اس کے لیے مناسب ہے یا اس فقیر کو فقط باندی کے خمس کا مالک بنادے پھر اس کو فقیر سے خرید لے، اس لیے کہ اگر مشتری نے پوری باندی کو اپنی ملک سمجھا تو باندی میں خمس نکالنا باقی رہے گا جس کی بناء پر باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا۔

بدونِ تملیک خمس جوازِ وطی کی صورت:

اس صورت سے متعلق یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مال غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کر لینے کے بعد باندی غانمین اور اصحاب خمس کے درمیان مشترک ہوگئی اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جو شخص مال غنیمت کے احراز کے بعد مر جائے تو اس کا حصہ اس کے وارثوں کو دیا جائے گا، لیکن جب حقدار معلوم نہ ہو اور انہیں جاننے کی امید

بھی ختم ہو جائے تو باندی کا مرجع بیت المال ہو گا اور (غنائم کے احراز کے بعد) جو شرکت خاصہ ہوئی تھی وہ بھی ختم ہو جائے گی اور باندی بیت المال کے دیگر ان اموال کی طرح ہو جائے گی، جس کے عام مسلمان استحقاق کے طور پر مستحق ہوتے ہیں، بطریق ملک نہیں، یعنی بیت المال سے جو حصہ ملتا ہے وہ ملکیت کے طور پر نہیں ملتا، اسی لیے مستحقین میں سے کوئی شخص مرجائے تو اس کا حصہ اس کے ورثاء کو نہیں دیا جائے گا، برخلاف اگر حقدار معلوم ہوں اور ان کے متفرق ہونے سے پہلے غنائم کا احراز کر لیا ہو تو یہ شرکتِ خاصہ ہے اور اس صورت میں باعتبار ملک استحقاق ہو گا اور میراث بھی جاری ہو گی، بہرحال شرکتِ خاصہ ختم ہونے کی صورت میں غنائم کا مرجع بیت المال ہو گا نیز خمس نکالنا بھی باقی نہیں رہا، لہٰذا جو شخص بیت المال میں استحقاق رکھتا ہو اس کے لیے بیت المال میں سے کسی شئی کا بطریق ظفر لے لینا جائز ہے اور بذات خود اس کا مالک ہو گا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ میری رائے ہے اور میں نے محقق شافعی سید سمہودی کا ایک رسالہ دیکھا اس میں انہوں نے فرمایا کہ میرے والد محترم نے برائے ہمخوابی میرے لئے ایک باندی خریدی، پھر والد محترم نے ہمارے شیخ محقق العصر علامہ جلال محلیؒ سے غنائم اور شراء من وکیل بیت المال کے معاملہ میں مذاکرہ کرتے ہوئے کہا کہ بیت المال سے متعلّق ہمارا وہ حق جو ہم تک نہیں پہنچتا بطریقِ ظفر ہم اس کے مالک ہو سکتے ہیں اور یہ باندی بھی غنائم میں سے ہونے کے باوجود شرعی طور پر تقسیم نہیں کی گئی تو اس کے مستحقین کے علم کے متعذر ہونے کی بناء پر معاملہ بیت المال کی طرف لوٹ گیا، تو ہمارے شیخ محلیؒ نے کہا کہ جی ہاں! تمہارے لیے اس میں کئی وجوہ سے حق ہے اور یہ اسی کے موافق ہے جسے ہم نے قنیہ اور بزازیہ سے نقل کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

ظفر بالمال کیمذکورہ تفصیل بیت المال سے متعلق تھی اور دیون کے متعلق مسئلہ ظفر کی تفصیل حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی کی کتاب توثیق الدیون میں تفصیلاً مذکور ہے جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

دائن کو مدیون کے مال میں سے کچھ مل جائے تو کیا دائن اس مال سے اپنا حق وصول کرسکتا ہے؟ اس کے جواب میں کچھ تفصیل ہے، جو درج ذیل ہے:

(۱) اگر مدیون دین کا اقرار کرتا ہو اور دینے پر آمادہ ہو تو ظافر کے لئے مدیون کے مال میں سے کچھ بھی لینا جائز نہیں، ہاں! البتہ مدیون اپنی رضا مندی سے جو دیدے وہ لینا جائز ہے اور ابن قدامہؒ فرماتے ہیں کہ اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال اس کی جازت کے بغیر لے لے تو مالک کو واپس کرنا ضروری ہے، اگرچہ لیا ہوا مال اس کے حق کے برابر ہو؛ اس لیے کہ کسی چیز کا اس کے مالک کی رضا مندی کے بغیر مالک بننا بلاضرورت جائز نہیں چاہے مآخوذ اس کے حق کی جنس سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات کسی کو کسی چیز سے غرض ہوتی ہے۔

(۲) مدیون دین کی ادائیگی سے کسی مباح امر کی وجہ سے رکا ہوا ہے، مثلاً مدت (یعنی ادائیگی کی ایک مدت متعین تھی اور وہ ابھی باقی ہو) اور اسی طرح مدیون تنگ دست ہو؛ تو دائن کے لئے بالاتفاق مدیون کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں اور اگر لیا ہے تو بشرطِ سلامتی لوٹانا ضروری ہوگا، اور بحالتِ تلف عوض دینا لازم ہوگا (ذوات الامثال میں سے ہو تو مثل اور ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت)۔

(۳) اگر مدیون بغیر کسی وجہ سے دین ادا نہ کرے اور دائن مدیون کو حاکم کے پاس لے جانے پر قادر ہو تو شافعیہ کے یہاں اس کے متعلق دو قول ہیں: ایک یہ کہ جب حاکم کے پاس لے جانے پر قادر ہو تو اب خود سے لینا جائز نہیں، دوسرا قول یہ

ہے کہ جائز ہے، اور امام نوویؒ نے اسی دوسری صورت کو راجح قرار دیا ہے، نیز ہمارے زمانے میں یہی راجح ہے، اس لیے کہ حاکم کے پاس معاملہ لے جانا دشوار ہو گیا ہے۔

(۴) مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کہ مدیون دین کا اقراری ہو؛ لیکن اگر مدیون دین کا منکر ہو اور دائن کے پاس اپنے دین کا کوئی ثبوت اور پروف بھی نہ ہو نیز دائن مدیون کو حاکم کے پاس اور فیصلہ کے لیے لے جانے پر قادر بھی نہ ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کا مشہور مذہب وہ ہے جو قرافی نے ذکر کیا ہے کہ دائن جب مدیون کی کوئی چیز پالے جو اس کے حق کی جنس سے ہو تو بھی وہ اسے نہیں لے سکتا، چاہے مدیون سے اس کے حق کی وصولی دشوار ہو؛ اور اس پر ایک حدیث سے استدلال کیا ہے، جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: تو امانت واپس کر اس شخص کو جس نے تیرے پاس امانت رکھوائی ہے اور جو تیرے سے خیانت کرے اس کے ساتھ خیانت مت کر۔

امام احمدؒ کا بھی خرقیؒ کے کہنے کے مطابق یہی مذہب ہے کہ کسی شخص کا کسی پر کوئی حق ہو اور وہ ادا نہ کرے، پھر اس درمیان حق والا اس (مدیون) کے مال پر قادر ہو جائے تو بھی مدیون کے مال میں سے اپنے حق کے بقدر لینے کی اجازت نہیں، اس لیے کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ تو امانت اس شخص کو واپس کر جو تیرے پاس امانت رکھوائے اور اس شخص سے خیانت مت کر جو تیرے ساتھ خیانت کرے۔ لیکن ابن قدامہؒ ابن عقیل سے اس کی تشریح ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محدثین نے ہند والی حدیث کو دلیل بنا کر لینے کا جواز ذکر فرمایا ہے، کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان

سے فرمایا تھا کہ تم اتنی مقدار لے لو جو تمہیں اور تمہارے اہل وعیال کے لیے کافی ہو۔

امام شافعیؒ کا مشہور اور راجح مذہب یہ ہے کہ ظافر کے لیے ملے ہوئے مال سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے، چاہے ملا ہوا مال اس کے حق کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا ممکن نہ ہو، اس طور پر کہ وہ حق سے انکاری ہو اور صاحبِ حق کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو تو اگر وہ اس کا مال پالے تو صاحب حق کو اپنی جنس لینے کا حق ہے، مگر غیر جنس لینے کا حق نہیں۔ اور تہذیب میں غیر جنس لینے کو بھی جائز قرار دیا ہے، لیکن وہ ضعیف قول ہے، ہاں اگر مدیون کے پاس غیر جنس کے علاوہ کوئی مال ہی نہیں تو راجح مذہب کے مطابق غیر جنس مال کا لینا بھی جائز ہے، اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ اور اگر قاضی کے ذریعہ حق کی وصول یابی ممکن ہو اس طور پر کہ مدیون دین کا اقرار کرتا ہو لیکن ٹال مٹول کرتا ہو یا دین کا تو انکار کرتا ہو، لیکن دائن (صاحب حق) کے پاس ثبوت اور بینہ موجود ہو یا مدیون بھی انکاری ہو اور دائن کے پاس ثبوت بھی نہ ہو لیکن دائن کو اس بات کی امید ہو کہ جب مدیون کو قاضی کے سامنے پیش کیا جائے گا اور اس پر قسم پیش کی جائے گی تو دین کا قرار کرلے گا؛ تو کیا پھر بھی دائن مدیون کا مال ملنے پر اس میں سے اپنا حق لے سکتا ہے؟ یا معاملہ قاضی کے پاس لے جانا ضروری ہوگا؟ تو اس بارے میں دونوں طرح کے اقوال ہیں؛ لیکن زیادہ صحیح یہی ہے کہ لے سکتا ہے، ابواسحاق اور ابن ابی ہریرہ کا یہی قول ہے اور دو قاضیوں طیب اور رویانی نے حدیث ہند کی وجہ سے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قاضی کے پاس لے جانے میں دشواری اور وقت کا ضیاع ہے۔

اور حدیث ہند (جو حضرت ابو سفیان کی زوجہ ہے) جسے امام بخاریؒ اور ایک جماعت نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے ہند بن عتبہ نے کہا: کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! ابو سفیان ایک کنجوس آدمی ہے اور وہ مجھے اتنا خرچ بھی نہیں دیتے جو مجھے اور میری اولاد کو کافی ہو، سوائے اس خرچے کے جو میں چپکے سے لے لیتی ہوں؛ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم اتنا خرچ لے سکتی ہو، جو تمہیں اور تمہاری اولاد کو رواج کے مطابق کافی ہو جائے، شافعیہ کے اس مذہب کے مطابق امام مالک کی بھی ایک روایت ہے جو مواقؒ نے ابن عرفہ سے نقل کی ہے کہ کسی شخص کا کسی پر دین ہو اور مدیون دین کا انکاری ہو اور دائن مدیون کا مال پالے تو کیا لے سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، فصل دعوی میں اس سلسلہ میں چار اقوال ہیں: (۱) دائن کے لیے مدیون کا مال لینا جائز نہیں۔ (۲) مدیون کا مال لینا مکروہ ہے۔ (۳) مدیون کا مال لینا مباح ہے۔ (۴) مدیون کا مال لینا مستحب ہے۔

حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ ملا ہوا مال اگر دائن کے حق کی جنس سے ہو تو دائن کے لیے ملے ہوئے مال سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے، اور اگر ملا ہوا مال دائن کے حق کی خلاف جنس سے ہو تو دائن کے لیے اسے لینا جائز نہیں۔ اس لیے کہ خلاف جنس کی صورت میں دائن کو اسے فروخت کرنا پڑے گا اور کسی کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن متأخرین نے غیر جنس کی صورت میں بھی وصولی کے جواز کا فتوی دیا ہے، ابن عابدینؒ نے فرمایا کہ حموی شرح کنز میں نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلے زمانے میں لوگ حقوق کی پاسداری میں محتاط تھے، اسی بنا پر خلافِ جنس کی صورت میں دائن کے لیے لینا جائز نہ تھا، لیکن اب فتوی جواز پر ہے

یعنی دائن مدیون کا مال لینے پر قادر ہو تو دائن کے لیے مطلقاً لینا جائز ہے، چاہے وہ مال دائن کے حق کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے۔ خاص طور پر ہمارے علاقوں میں لوگوں کی سرکشی کی وجہ سے۔ شاعر کہتا ہے:

اس زمانہ پر افسوس ہے کہ یہ سرکشی کا زمانہ ہے حقوق کا نہیں، اس زمانہ میں ہر رفیق مخالف اور ہر دوست جھوٹا ہے۔

لہٰذا حنفیہ کا مذہب بھی اب شافعیہ کی طرح ہو گیا اور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب بھی ایک روایت کے مطابق یہی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کر دیا۔ (گویا کہ ائمۂ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دائن مدیون کا مال مطلقاً لے سکتا ہے)۔ اور جب یہ جائز ہے کہ جیسا بھی مال ملے اس سے اپنا حق وصول کرنا درست ہے تو اس مال کے ذریعہ مدیون پر دباؤ ڈالنے اور تنگی پیدا کرنے کی غرض سے اسے روکے رکھنا بہ درجہ اولی جائز ہوگا، لیکن تمام ائمۂ فقہ اس بات پر متفق ہیں کہ اپنا حق مدیون کے مال سے اسی صورت حاصل کر سکتا ہے، جب کہ مدیون ٹال مٹول کرتا ہو، اور دائن پر عدالت اور حاکم کے واسطے سے اپنا حق وصول کرنا بھی دشوار ہو؛ پس اگر مدیون دین کا اقرار بھی کرتا ہو اور دینے پر راضی بھی ہو تو اس صورت میں دائن کا مظفور بہ مال سے اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں، ہاں البتہ مدیونِ مماطل کی طرح اس صورت (مقر باذل) میں بھی دائن کے لیے مدیون سے دین کا مطالبہ کرنے کے لیے مظفور بہ مال کو روکے رکھنا جائز ہے، اتنی بات میں دنیوی قانون بھی اسلامی قانون سے مختلف نہیں ہے، لیکن چوں کہ دنیوی قانون میں حق حبس کا کوئی واضح ضابطہ نہیں۔ کما فصلنا فیما قبل۔ لہٰذا قانون میں محتمل تمام صورتوں میں مطلقاً جواز کا کہنا ممکن نہیں، بلکہ اسلامی اعتبار سے ہر معاملہ میں اس کی خصوصیت کے ساتھ غور کیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ترجمہ از توثیق الدیون،ص:۳۱۸-۳۲۲)

مطلب فيمن له حق في بيت المال وظفر بشيء من بيت المال

ونقل في القنية عن الإمام الوبري أن من له حظ في بيت المال ظفر بماله وجه لبيت المال فله أن يأخذه ديانة اهـ ونظمه في الوهبانية وفي البزازية قال الإمام الحلواني: إذا كان عنده وديعة فمات المودع بلا وارث له أن يصرف الوديعة إلى نفسه في زماننا؛ لأنه لو أعطاها لبيت المال لضاعت؛ لأنهم لا يصرفونه مصارفه، فإذا كان من أهله صرفه إلى نفسه وإلا صرفه إلى المصرف. اهـ. وقدم الشارح هذا في باب العشر من كتاب الزكاة وظاهره أن من له حظ في بيت المال بكونه فقيرا أو عالما أو نحو ذلك، ووجد ما مرجعه إلى بيت المال من أي بيت من البيوت الأربعة الآتية في آخر الجزية له أخذه ديانة بطريق الظفر في زماننا، ولا يتقيد أخذه بأن يكون مرجع المأخوذ إلى البيت الذي يستحق منه، وإلا فمصرف تركة بلا وارث ولقطة هو لقيط فقير وفقير لا ولي له، وقوله: فإذا كان من أهله أي من أهل بيت المال غير مقيد بكونه من أهل ذلك البيت.

كما هو ظاهر كلام الوبري أيضا؛ لأنه لو تقيد بذلك، لزم أن لا يأخذ مستحق شيئا؛ لأن بيت المال في زماننا غير منتظم، وليس فيه بيوت مرتبة، ولو رد ما وجده إلى بيت المال لزم ضياعه لعدم صرفه الآن في مصارفه كما حررناه في باب العشر من الزكاة فعلى هذا إذا اشترى جارية من الغنيمة فإن كان ممن يستحق من الخمس، جاز له صرفها إلى نفسه بطريق استحقاقه من الخمس، وإن لم يكن مستحقا منه، وله استحقاق من غيره كالعالم الغني ينبغي له أن يملكها لفقير مستحق من الخمس، ثم يشتريها منه أو يملكه خمسها فقط، ثم يشتريه منه؛ لأنه لو صرفها إلى نفسه يبقى فيها الخمس فلا يحل له وطؤها لكن قد يقال إن الغنيمة بعد الإحراز صارت مشتركة بين الغانمين، وأصحاب الخمس وقد مر أن من مات بعد الإحراز يورث نصيبه، ولكن لما جهلت أصحاب الحقوق وانقطع الرجاء من معرفتهم صار مرجعها إلى بيت المال، وانقطعت الشركة الخاصة، وصارت من حقوق بيت المال كسائر أموال بيت المال المستحقة لعامة المسلمين استحقاقا لا بطريق

الملك؛ لأن من مات، وله حق في بيت المال لا يورث حقه منه، بخلاف الغنيمة المحرزة قبل جهالة مستحقيها، وتفرقهم فإنها شركة خاصة، وحيث صار مرجعها بيت المال لم يبق فيها حق الخمس أيضا فلمن يستحق من بيت المال أن يتملكها لنفسه هذا ما ظهر لي.

وقد رأيت رسالة لمحقق الشافعية السيد السمهودي قال فيها وقد كان شيخنا الوالد قد شرى لي أمة للتسري فذاكر شيخنا العلامة محقق العصر الجلال المحلي في أمر الغنائم والشراء من وكيل بيت المال فقال له شيخنا الوالد: نحن نتملكها بطريق الظفر لما لنا من الحق الذي لا نصل إليه في بيت المال؛ لأن تلك الجارية على تقدير كونها من غنيمة لم تقسم قسمة شرعية قد آل الأمر فيها إلى بيت المال لتعذر العلم بمستحقيها، فقال شيخنا المحلي: نعم لكم فيه حقوق من وجوه اهـ وهذا موافق لما نقلناه عن القنية وعن البزازية والله سبحانه وتعالى أعلم (رد المحتار: ٢٠٧-٢٠٥/١٣)

مطلب فيما لو باع الحربي ولده

حربی کا اپنے بیٹے کی بیع کرنے کا بیان

اس مطلب کے تحت ایک خاص مسئلہ یعنی حربی کی طرف سے اس کے بیٹے کی بیع کے جواز اور مسلمان کے اس کے خریدنے کے درست ہونے نہ ہونے کی وضاحت فرمائی ہے۔

نہر میں منیۃ المفتی کے حوالہ سے یہ مسئلہ مذکور ہے کہ جب حربی دار الحرب میں اپنا لڑکا کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت کرے تو امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق یہ بیع درست ہے۔ اور مسلمان کو حربی کا لڑکا واپس کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، چاہے حربی واپسی کا مطالبہ کرے اور جھگڑا کرے اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ جب حربی مخاصمہ کرے تو اس وقت مسلمان کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ حربی کا لڑکا واپس کر دے۔

اوراگرحربی دارالاسلام میں اپنے لڑکے کے ساتھ امان لے کر داخل ہوا اور دار الاسلام میں اپنے لڑکے کو کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت کرے تو بالاتفاق بیع درست نہیں ہوگی، اس لیے کہ اگر اس بیع کو درست قرار دے تو حربی کے امان کو توڑنا لازم آئے گا، طحطاوی میں ولوالجیہ سے یہی بات منقول ہے۔

مطلب فيما لو باع الحربي ولده

[تنبيه] في النهر عن منية المفتي إذا باع الحربي هناك ولده من مسلم عن الإمام أنه لا يجوز ولا يجبر على الرد وعن أبي يوسف، أنه يجبر إذا خاصم الحربي، ولو دخل دارنا بأمان مع ولده فباع الولد لا يجوز في الروايات اهـ أي؛ لأن في إجازة بيع الولد نقض أمانه كما في ط عن الولوالجية (رد المحتار: ٢١٠/١٣)

مطلب يلحق بدار الحرب المفازة والبحر الملح

جنگل اور بحر ملح دار الحرب کے ساتھ ملحق ہیں

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ اگر حربی لوگ مسلمان کے اموال پر غلبہ پالے، اگر چہ ان اموال میں مؤمن غلام بھی ہو، نیز حربی ان اموال کو دارالحرب میں محفوظ کرلیں تو احراز کے بعد حربی مسلمانوں کے ان اموال کے مالک ہوجائیں گے۔

مذکورہ مسئلہ میں احراز بدارالحرب سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں فرمائی ہے۔

دارالحرب کی مراد میں حربیوں کے تسلط والے علاقے کا شامل ہونا تو واضح ہے، مگر اس کے علاوہ وہ مقامات جہاں مسلمانوں کا تسلط نہیں اور جو اہل اسلام کے غلبہ سے خارج ہیں وہ علاقے دارالحرب میں شامل ہوں گے یا نہیں؟ علامہ شامیؒ

فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے حموی سے یہ بات نقل کی ہے کہ سمندر اور اسی طرح ایسا جنگل جس کے بعد کوئی اسلامی شہر آباد نہ ہو تو سمندر اور جنگل کو دار الحرب کا حصہ سمجھا جائے گا یعنی حربی مسلمانوں کے اموال کو لیکر سمندر میں داخل ہو گئے یا جنگل میں داخل ہو گئے تو گویا کہ وہ لوگ دار الحرب میں داخل ہو گئے، لہٰذا احراز ہو گیا تو حربی ان اموال کے مالک ہو جائیں گے۔

اور حاشیہ ابوالسعود میں شرح نظم الھاملی کے حوالے سے یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ سطح سمندر دار الحرب کے حکم میں ہے۔

اور شرنبلالی میں باب العشر سے کچھ پہلے یہ مسئلہ مذکور ہے کہ قاریٔ الہدایہ سے پوچھا کہ سمندر دارالحرب میں شامل ہوگا یا دارالاسلام میں؟ یعنی اس پر کون سا حکم لگے گا؟ تو قاریٔ الہدایہ نے فرمایا کہ سمندر نہ دار الحرب کا حصہ ہے اور نہ ہی دار الاسلام کا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مسلمان اور حربیوں میں سے کسی کا بھی اس پر غلبہ نہیں۔اھ

خلاصہ یہ ہوا کہ دارالاسلام سے خارج مفازہ کے متعلق تو ایک ہی قول ہے کہ وہ دار الحرب کے حکم میں ہے جب کہ سمندر کے متعلق فقہاء کے دو قول ہیں۔

صاحبِ درمنتقی کتاب السیر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے کافر کے نکاح کے باب میں یہ بات بیان کر دی ہے کہ سمندر دار الحرب کا حصہ ہے۔

نوٹ: یہ قدیم زمانے کا حکم تھا موجودہ زمانے میں عالمی قوانین کے مطابق سمندر سے متصل ممالک کا مخصوص مسافت تک سمندر کا حصہ اس ملک کی حدود سمجھی جاتی ہیں، اور پھر اس کے آگے کا حصہ آزاد یعنی کسی کے بھی تسلط و اختیار سے خالی سمجھا جاتا ہے۔

(وإن غلبوا على أموالنا) ولو عبدا مؤمنا (وأحرزوها بدارهم ملكوها) (درمع التنوير)

مطلب يلحق بدار الحرب المفازة والبحر الملح

(قوله وأحرزوها بدارهم) ويلحق بها البحر الملح ونحوه كمفازة ليس وراءها بلاد إسلام، نقله بعضهم عن الحموي وفي حاشية أبي السعود عن شرح النظم الهاملي سطح البحر له حكم دار الحرب اهـ وفي الشرنبلالية قبيل باب العشر: سئل قارئ الهداية عن البحر الملح أمن دار الحرب، أو الإسلام أجاب: أنه ليس من أحد القبيلين؛ لأنه لا قهر لأحد عليه اهـ قال في الدر المنتقى هناك: لكن قدمنا في باب نكاح الكافر أن البحر الملح ملحق بدار الحرب (رد المحتار: ۲۱۱/۱۳)

مطلب في أن الأصل في الأشياء الإباحة

اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ حربی لوگ مسلمانوں کے مال پر قبضہ کرنے اور احراز بدار الحرب سے مقبوضہ مال کے مالک ہوجائیں گے، رہا یہ مسئلہ کہ کس وجہ سے وہ مالک ہوں گے؟ تو علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ یہ کہنا درست نہیں کہ مالِ مباح پر قبضہ کرنے سے حربی لوگ اس کے مالک ہوگئے، بلکہ تملیک کی دلیل دوسرا امر ہے اور وہ یہ ہے کہ عصمت من جملہ شریعت کے احکام میں سے ہے اور کفار شریعت کے مخاطب نہیں تو گویا کہ غیر کا مال حربیوں کے حق میں غیر محفوظ رہا، لہٰذا غیر محفوظ مال پر قبضہ کرنے سے حربی اس مال کے مالک ہوجائیں گے، صاحب مجمع نے اسی کو اپنی شرح میں بیان فرمایا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ کفار مسلمانوں کے اموال پر قبضہ کرنے اور احراز سے مالک ہوجائیں گے تو مالک بننے میں تو کسی کا اختلاف نہیں

البتہ توجیہ متعین کرنے میں اختلاف ہے۔

علامہ حصکفی کے بیان کرنے کے مطابق صاحب ہدایہ کے نزدیک اباحت کی دلیل یہ قاعدہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے اور اس اعتبار سے کفار کے مالک ہونے کی توجیہ یہ ہوگی کہ اشیاء میں جب اصل اباحت ہے تو گویا کہ کفار نے مباح مال پر قبضہ کیا ہے، اور مباح مال پر قبضہ کرنے سے وہ اس کے مالک ہو گئے، علامہ حصکفیؒ کے اعتبار سے صاحب ہدایہ کا استدلال درست نہیں، کیوں کہ وہ قاعدہ معتزلہ کا مسلک ہے۔

اور اہل سنت و الجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اشیاء میں اصل توقف ہے، اور اباحت کی دلیل یہ ہے کہ اس مال کے بارے میں عصمت وحفاظت کے حکم کے مخاطب صرف مسلمان ہے، کفار اس کے مخاطب نہیں۔تو اس اعتبار سے توجیہ یہ ہوگی کہ کفار نے غیر محفوظ مال پر قبضہ کیا، لہٰذا وہ اس کے مالک ہو گئے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفار شریعت کے مخاطب ہیں تو گویا کہ جب عصمت کا خطاب آیا تو کفار بھی اس کے مخاطب ہوئے، جس کی وجہ سے مسلمانوں کا مال ان کے لیے مباح باقی نہیں رہا، لہٰذا قبضہ کرنے سے وہ اس کے مالک بھی نہیں ہونگے۔

علامہ حصکفیؒ کے نزدیک حکم کی بنیاد دوسرا امر ہے اور ایک طرح سے انہوں نے پہلی دلیل کی تردید بھی فرمائی ہے بایں طور کہ کفار کا مالک بن جانا استیلاء علی المباح کی بنیاد پر نہیں؛ کیوں کہ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک اس سے ملک ثابت نہیں ہوتی۔

علامہ حصکفیؒ نے یہ بات المنبع شرح المجمع کے حوالے سے نقل فرمائی ہیں، اس لیے علامہ شامیؒ اصل کتاب سے استفادہ کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ کی مراد واضح

کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے کفار کے مالک بن جانے کی دلیل استیلاء علی المباح قرار دی ہے وہ تو معتزلہ کی رائے اور قاعدہ ہے، وہ اہل سنت کے نزدیک حجت نہ ہوگا، اہل سنت تو اشیاء میں اصلاً توقف کے قائل ہیں، اس لیے ان کے اعتبار سے دلیلِ ملک یہ ہوگی کہ مال کی ملکیت اور حفاظت کے شرعی احکام کے مکلف فقط مسلمان ہے، کفار اس کے مخاطب نہیں۔

علامہ حصکفی نے کفار کی ملک کی توجیہ کرتے ہوئے صاحب ہدایہ کی تردید میں تین باتیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) استیلاء علی المباح کو کفار کی ملک کی دلیل قرار دینا درست نہیں۔ (۲) اشیاء میں اصل اباحت کا قول معتزلہ کا ہے، اہل سنت کے نزدیک اصل حکم توقف ہے۔ (۳) کفار کا مالک بن جانا ان کے احکام شرع کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔

علامہ شامیؒ ان باتوں سے متفق نہیں اس لیے فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل چند وجوہات کے بنا پر محل نظر ہے:

(۱) صاحب ہدایہ سے جو کچھ مروی ہے وہ اس بات پر مبنی نہیں ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ پس اس اعتبار سے صاحب ہدایہ کی تردید کرنا اور یہ کہنا کہ یہ تو معتزلہ کا مسلک ہے اور ہمارا مسلک توقف کا ہے درست نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں صاحب شرح مجمع اور ان کی اتباع میں علامہ حصکفیؒ خود غلط فہمی کا شکار ہیں، غلط فہمی یہ ہے کہ اشیاء میں اباحت وحرمت کا جو اختلاف معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان ہے وہ تو ورود شرع سے پہلے کے بارے میں ہے کہ ورود شرع سے قبل اشیاء میں حکم الٰہی کیا ہوگا؟ جب کہ صاحب ہدایہ ورود شرع کے بعد باعتبارِ دلیل اشیاء میں اصل اباحت ہونے کو ثابت کرتے ہیں، یعنی دلیل شرعی کا تقاضہ یہ ہے کہ اشیاء کا اصل حکمِ شرعی

اباحت کا ہو؛ البتہ ملک غیر کے عارض کے پیش نظر غیر کی مملوک اشیاء حرام ہوتی ہیں۔
صاحب اصول بزدوی اسی کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ورودِ شرع کے بعد اموال میں بالاتفاق اباحت ہے، جب تک کہ حرمت کی دلیل نہ آجائے، اس لیے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: هو الذی خلق لكم ما فی الارض جميعا، روئے زمین پر موجود تمام چیزیں اس نے تمہارے لیے پیدا کی ہیں۔
اس پہلی بات کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبِ ہدایہ کی بات صحیح ہے، استیلاء علی المباح کے اعتبار سے ان کو مالک کہنا غلط نہیں۔
(۲) دوسرا اشکال علامہ حصکفیؒ پر علامہ شامیؒ کو یہ ہے کہ کفار کو مطلقاً غیر مخاطب قرار دینا درست نہیں، کفار تو ایمان، عقوبات (سوائے حد شرب) اور معاملات کے مکلف ہیں، اور عبادات کے متعلق ان کے مکلف ہونے نہ ہونے کا اختلاف ہے، پس عدمِ خطاب کے اعتبار سے ان کو مالک کہنا درست نہیں۔
(۳) تیسرا اعتراض علامہ حصکفیؒ کے استدلال پر علامہ شامیؒ کو یہ ہے کہ کفار کے ان اموال پر عدمِ خطاب کے اعتبار سے مالک ماننے کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے حق میں شرع نہ ہونے کی وجہ سے یہ اموال ان کے حق میں اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہوئے اور یہ بعینہ امام ابوحنیفہؒ والا قول ہے، جس کو حصکفیؒ معتزلہ کا قول بتا رہے ہیں اور خود اشیاء میں توقف مان رہے تھے، کما افادہ ط
(۴) چوتھا اعتراض علامہ شامیؒ کا یہ ہے کہ اباحت والے قول کو معتزلہ کی جانب منسوب کرنا ان باتوں کے خلاف ہے جو اصول کی کتابوں میں درج ہیں، چنانچہ تحریر ابن ہمام میں ہے کہ اکثر اصحابِ حنفیہ و شافعیہ کا مختار قول اباحت کا ہے۔
اور علامہ اکمل کی شرح اصول بزدوی میں یہ بات مذکور ہے کہ اکثر اصحابِ

حنفیہ اور شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ اشیاء جن کے متعلق یہ امکان ہو کہ شریعت ان کی اباحت وحرمت کا کوئی فیصلہ اتارے گی تو ورودِ شرع سے پہلے وہ اشیاء اباحت پر باقی رہیں گی اور ان اشیاء میں اصل اباحت ہی ہوگی، یہاں تک کہ جس شخص کو شرع کے احکام نہ پہنچے ہوں، وہ ایسی اشیاء میں سے جو چاہے کھا سکتا ہے۔ اور امام محمدؒ کتاب الاکراہ میں اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مردار کھانا اور شراب پینا، نہی وارد ہونے کی وجہ سے ہی حرام قرار پائے، گویا امام محمدؒ نے اباحت کو اصل اور حرمت کو بہ سبب نہی عارض حکم قرار دیا، جبائی ابو ہاشم اور اصحاب ظاہر یہ کا بھی یہی قول ہے، اور بعض اصحاب حنفیہ اور بعض شافعیہ اور معتزلۂ بغداد کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء میں اصل ممانعت ہے اور اشعریہ اور عام اہل حدیث کہتے ہیں کہ اشیاء میں اصل توقف ہے، چنانچہ جس کو احکام شرع نہ پہنچے ہوں وہ توقف کرے گا اور کوئی چیز نہیں کھائے گا اور اگر کھایا تو اس کے فعل پر حرام یا حلال کے کسی پہلو سے کوئی حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائے گا۔

اور عبد القاہر بغدادیؒ اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کھانے والا نہ ثواب کا مستحق ہوگا نہ عذاب کا، شیخ ابو منصور کا میلان بھی اسی تفسیر کی طرف ہے جو عبد القاہر بغدادی نے بیان فرمائی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ:

(۱) استیلاء کی وجہ سے کفار لوگ مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے اور اس کی صحیح دلیل وہی ہے جو صاحب ہدایہ رحمہ اللہ نے دی ہے کہ یہ استیلاء علی المباح ہے۔

(۲) اشیاء میں اصل کے حکم کے بارے میں جو کچھ علامہ حصکفیؒ نے ذکر فرمایا

ہے وہ درست نہیں ،اس میں قبل ورود الشرع اور بعد ورود الشرع کا بھی لحاظ نہیں کیا گیا،اور نقل مذہب بھی درست نہیں ہے۔

(۳) کفار کے مخاطب یا غیر مخاطب ہونے میں علامہ حصکفی کی بات درست نہیں۔

(وإن غلبوا على أموالنا) ولو عبدا مؤمنا (وأحرزوها بدارهم ملكوها) لا للاستيلاء على مباح، لما أن الصحيح من مذهب أهل السنة أن الأصل في الأشياء التوقف، والإباحة رأي المعتزلة، بل؛ لأن العصمة من جملة الأحكام المشروعة وهم لم يخاطبوا بها فبقي في حقهم مالا غير معصوم فيملكونه كما حققه صاحب المجمع في شرحه (درمع التنوير)

مطلب في أن الأصل في الأشياء الإباحة

(قوله لا للاستيلاء إلخ) رد على الهداية حيث ذكر أن عند الشافعي لا يملكونها؛ لأن الاستيلاء محظور فلا يفيد الملك، ولنا أن الاستيلاء ورد على مال مباح؛ لأن العصمة في المال إنما ثبتت على منافاة الدليل، وهو قوله تعالى {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا} [البقرة: ٢٩]- فإنه يقتضي إباحة الأموال وعدم العصمة لكنها ثبتت لضرورة تمكن المالك من الانتفاع، فإذا زالت المكنة بالاستيلاء وتباين الدارين عاد مباحا كما كان اهـ موضحا من العناية والفتح.

(قوله لما أن الصحيح إلخ) حاصله أن هذا التعليل المار عن الهداية مبني على أن الأصل في الأشياء الإباحة وهو رأي المعتزلة، والصحيح من مذهب أهل السنة أن الأصل فيها الوقف حتى يرد الشرع، بل الوجه أن العصمة ثابتة بخطاب الشرع عندنا، فلم تظهر العصمة في حقهم، وعند الشافعي هم مخاطبون بالشرائع، فظهرت العصمة في حقهم فلا يملكونها بالاستيلاء هذا حاصل ما في المنبع شرح المجمع. أقول: وفيه نظر من وجوه. الأول: أن ما مر عن الهداية ليس مبنيا على أن الأصل الإباحة؛ لأن الخلاف المذكور فيه إنما هو قبل ورود الشرع، وصاحب الهداية إنما أثبت الإباحة بعد ورود الشرع بمقتضى الدليل يعني أن مقتضى الدليل إباحتها، لكن ثبتت العصمة بعارض، وقد صرح بذلك في أصول البزدوي حيث قال بعد ورود الشرع الأموال على الإباحة بالإجماع ما لم يظهر دليل

الحرمة؛ لأن الله تعالى أباحها بقوله: خلق لكم ما في الأرض جميعا [البقرة:٢٩]-.
الثاني: أن الكفار مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حد الشرب وبالمعاملات، وإنما الخلاف في العبادات كما قدمناه أوائل الجهاد. الثالث: أن قوله فلم تظهر العصمة في حقهم أي هو مباح لهم ففيه رجوع إلى القول بالإباحة كما أفاده ط. الرابع: أن نسبة الإباحة إلى المعتزلة مخالف لما في كتب الأصول، ففي تحرير ابن الهمام المختار الإباحة عند جمهور الحنفية والشافعية اهـ وفي شرح أصول البزدوي للعلامة الأكمل قال أكثر أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي إن الأشياء التي يجوز أن يرد الشرع بإباحتها وحرمتها قبل وروده على الإباحة، وهي الأصل فيها حتى أبيح لمن لم يبلغه الشرع أن يأكل ما شاء وإليه أشار محمد في الإكراه حيث قال: أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما إلا بالنهي، فجعل الإباحة أصلا والحرمة بعارض النهي، وهو قول الجبائي وأبي هاشم وأصحاب الظاهر. وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد: إنها على الحظر وقالت الأشعرية وعامة أهل الحديث: إنها على الوقف حتى أن من لم يبلغه الشرع يتوقف ولا يتناول شيئا فإن تناول لم يوصف فعله بحل ولا حرمة وقال عبد القاهر البغدادي تفسيره لا يستحق ثوابا ولا عقابا وإليه مال الشيخ أبو منصور اهـ وبسط أدلة الأقوال فيه (رد المحتار: ٢١٦/١٣)

مطلب في أن أهل الحرب أرقاء

اہل حرب غلام ہیں۔

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہاں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے، البتہ اس سے قبل ایک اور مسئلہ کی وضاحت ضروری ہے تاکہ مسئلہ اچھی طرح واضح ہو۔ وضاحت یہ ہے کہ حربی دارالاسلام پر غلبہ پالے تو غلبہ پانے کے باوجود یہ حربی آزاد مسلمان، مدبر، مکاتب اور ام ولد کے مالک نہیں ہوں گے۔ اس مسئلہ کے بعد علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان دارالحرب پر غالب آجائیں تو مسلمان تمام حربیوں کے مالک ہوجائیں گے، ان میں مدبر، مکاتب، آزاد اور غلام میں کوئی فرق

نہیں،اس لیے کہ حربیوں کی جان مال غیر محفوظ ہیں اور مسلمانوں نے غیر محفوظ مال پر قبضہ کیا ہے،لہٰذا مسلمان تمام حربیوں کے مالک ہوجائیں گے۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کے ساتھ اس مطلب میں ایک قاعدہ کی تحقیق بھی بیان کی ہے کہ وہ صحیح ہے یا غلط؟

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں کہ اگر حربیوں کے بادشاہ نے کسی مسلمان کو کوئی آزاد حربی ہدیہ کے طور پر دیا تو مسلمان اس آزاد حربی کا مالک ہوجائے گا،ہاں البتہ اگر وہ آزاد حربی اس مسلمان کا قریبی رشتہ دار ہو تو مسلمان کی ملکیت میں آتے ہی قرابت داری کی وجہ سے وہ آزاد ہوجائے گا اور اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر دارالحرب ہی میں کسی حربی کے بیٹے کو خرید لیا تو مسلمان اس کا مالک اس وقت ہوگا جب کہ اس حربی پر قبضہ کر کے اسے دارالاسلام لے آئے،رہا یہ سوال کہ مسلمان کسی حربی کے بیٹے کو خرید کر دارالحرب ہی میں رہا تو کیا مسلمان اس کا مالک ہوگا یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہے،بعض فرماتے ہیں کہ اس کا مالک ہوجائے گا اور بعض حضرات منع کرتے ہیں؛البتہ صحیح بات یہی ہے کہ مسلمان دارالحرب میں رہتے ہوئے اس کا مالک نہیں ہوگا،محیط میں بھی یہی بات مذکور ہے اور مسلمان کے دارالحرب میں رہتے ہوئے اس کی ملکیت کی نفی کرنے میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ کفار جب تک دارالحرب میں ہو تب تک وہ آزاد شمار ہوں گے،علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مستصفی وغیرہ کتابوں سے جو خلاصہ قہستانی میں مذکور ہے اس کے حوالے سے در منتقی میں مذکور ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے،اس لیے کہ کفار دارالحرب میں بھی اصلاً غلام ہی ہیں اگر چہ وہ کسی کی ملکیت میں نہ ہو۔

علامہ شامیؒ اس قاعدہ سے متفق نہیں،چنانچہ فرماتے ہیں کہ کتاب العتق میں

ہم نے یہ بات بیان کردی ہے کہ کفار کے اصالۃً غلام ہونے سے مراد یہ ہے کہ مسلمان کفار پر غلبہ پالے تو غلبہ کے بعد کفار غلام ہوں گے تو گویا کہ مال کے اعتبار سے کفار کو غلام کہا ہے، لیکن غلبہ سے پہلے تو کفار بھی آزاد ہی ہیں اور دلیل میں یہ بات پیش فرماتے ہیں کہ ظہیریہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا کہ تیرا نسب آزاد ہے یا تیری اصل آزاد ہے تو اگر غلام قیدی ہے یعنی مسلمانوں کے دارالحرب پر غلبہ پانے کے بعد اسے قیدی بنا کر لا یا گیا ہے تو اس کے مالک کے یہ کہنے سے کہ تیرا نسب آزاد ہے یا تیری اصل آزاد ہے، آزاد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ حقیقت اور ماضی کی خبر دینا ہے ہاں! البتہ اگر وہ قیدی غلام نہ ہو تو آقا کے مذکورہ الفاظ کہنے سے وہ آزاد ہو جائیگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ظہیریہ کی یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ کفار قبل الاستیلاء آزاد ہیں۔ اور محیط برہانی میں جو کچھ منقول ہے وہ بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کفار اصلاً آزاد ہیں، پس اس پر مستصفی وغیرہ کی عبارت اور قاعدہ سے رد کرنا درست نہیں، اور اس قاعدہ کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بعد الاستیلاء کفار غلام ہیں، اصالۃً اور دارالحرب میں بھی وہ غلام ہوں، یہ مراد نہیں۔

(ولا يملكون حرنا ومدبرنا وأم ولدنا ومكاتبنا) لحريتهم من وجه فيأخذه مالكه مجانا لكن بعد القسمة تؤدى قيمته من بيت المال (ونملك عليهم جميع ذلك بالغلبة) لعدم العصمة (درمع التنوير)

مطلب في قولهم إن أهل الحرب أرقاء

(قوله ونملك عليهم جميع ذلك) فلو أهدى ملكهم لمسلم هدية من أحرارهم ملكه إلا إذا كان قرابة له، ولو دخل دارهم مسلم بأمان ثم اشترى من أحدهم ابنه ثم أخرجه إلى دارنا قهرا ملكه، وهل يملكه في دارهم؟ خلاف والصحيح لا كما في المحيط، وفيه إشعار بأن الكفار في دارهم أحرار، وليس كذلك فإنهم أرقاء فيها وإن لم يكن ملك لأحد عليهم على ما في

المستصفى وغيره قهستاني ملخصا در منتقى. قلت: لكن قدمنا في العتق أن المراد بكونهم أرقاء أي بعد الاستيلاء عليهم، أما قبله فهم أحرار لما في الظهيرية لو قال لعبده نسبك حر أو أصلك حر إن علم أنه سبي لا يعتق وإلا عتق قال وهذا دليل على أن أهل الحرب أحرار اهـ وما في المحيط دليل عليه أيضا. (رد المحتار: ١٣/ ٢٢٣)

مطلب في أحكام المستأمن قبل أن يصير ذميًا

مستأمن کے ذمی ہونے سے پہلے کے احکام

درمختار میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ اگر امامِ وقت نے مستأمن سے یہ کہا کہ اگر تو ایک سال تک دارالاسلام میں قیام پذیر رہا تو ہم تجھ پر جزیہ لازم کردیں گے، تو اس صورت میں سال کے درمیان میں مستأمن سے کوئی ٹیکس وصول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ سال کے درمیان میں اس سے لینے کی شرط لگا دی ہو اور جب امامِ وقت کی متعین کردہ مدت پوری ہوجائے گی تو مستأمن ذمی ہوجائے گا اور اب مستأمن اور مسلمان کے درمیان قصاص جاری ہوگا، یعنی اگر کوئی مسلمان کسی مستأمن کو عمداً قتل کرے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اسی طرح مستأمن۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی مستأمن (صار ذمیًا) کے شراب اور خنزیر کو ہلاک کردے تو مسلمان اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر کوئی مسلمان اس کو خطأً قتل کردے تو مسلمان پر دیت واجب ہوگی اور مستأمن کے ذمی ہوجانے کی صورت میں اس سے تکلیف کو روکنا واجب اور ضروری ہوگا۔

درمع التنویر کی اس عبارت میں مستأمن کے ذمی بننے کی صورت اور اس کے بعد کے احکام کا ذکر ہے، البتہ بحالتِ مستأمن اس کے کیا احکام ہوں گے وہ مذکور نہیں، اس لیے اس مطلب میں علامہ شامیؒ مستأمن کے ذمی ہونے سے پہلے کیا

احکام جاری ہوں گے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مستأمن کے ذمی ہونے سے پہلے اگر کسی نے اسے عمداً قتل کر دیا تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، ہاں البتہ دیت لازم ہوگی، امام محمدؒ شرح سیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ مستأمن حضرات جب تک دارالاسلام میں رہیں تو امام المسلمین پر لازم ہے کہ وہ ان کی مدد کرے، گویا کہ وہ حکماً ذمیوں کی طرح ہیں، سوائے اس کے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی مستأمن کو قتل کر دے تو مسلمان یا ذمی کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں! دیت وصول کی جائے گی اور اگر کوئی مستأمن دوسرے مستأمن کو قتل کر دے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا، اور مقتول مستأمن کا وارث ساتھ میں ہوگا تو وہ قصاص وصول کرے گا۔ اور شرح سیر کبیر میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ مستأمن کو دارالاسلام میں کسی ایسے فعل کے ارتکاب پر سزا نہیں دی جائے گی جن کے ارتکاب پر دار الاسلام میں سزا دی جاتی ہے۔ ہاں! البتہ وہ امور جن میں بندے کا حق ہو، مثلا مستأمن کسی کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا، ایسے ہی کسی پر تہمت لگائے تو اسے حد قذف لگائی جائے گی۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مستأمن کو ان تمام افعال کے ارتکاب پر سزا دی جائے گی جن پر دارالاسلام میں سزا دی جاتی ہے، سوائے حد خمر؛ اور وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ حکماً ذمی کی طرح ہے، لہٰذا جس طرح ذمی پر حد خمر جاری نہیں کی جاتی اس پر بھی حد خمر جاری نہیں ہوگی۔

اور اگر مستأمن کا غلام اسلام لے آئے تو مستأمن کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس غلام کو دار الاسلام میں کسی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور اسے اس طرح نہیں چھوڑا جائے گا کہ وہ مسلمان غلام کو لیکر دارالاسلام سے نکل جائے، اور اگر

مستأمن اپنے بیوی اور چھوٹے بچوں کے ساتھ دار الاسلام میں آیا اور زوجین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا یا ذمی ہو گیا تو اولادِ صغار بھی اسی کے تابع ہو کر مسلمان یا ذمی شمار ہوں گی، البتہ بڑے (بالغ) بچے خواہ مذکر ہوں یا مؤنث؛ وہ تابع نہ ہوں گے، اس لیے کہ بلوغ بالعقل سے تبعیت ختم ہو گئی اور ظاہری روایت کے مطابق صغیر، باپ کی عدم موجودگی میں اپنے بھائی، چچا یا دادا کے تابع نہیں ہوگا، اور الحسن کی روایت میں ہے کہ اگر اس کا دادا مسلمان ہو تو اس کے دادا کے تابع ہو کر وہ بھی مسلمان شمار ہوگا۔ یعنی اسلام میں اس کے دادا کے بھی تابع ہوگا، لیکن پہلا قول صحیح ہے کہ وہ ماں باپ کے علاوہ کسی کے تابع نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر اس کے دادا کے مسلمان ہونے سے اسے بھی مسلمان مان لے تو جدِ اعلیٰ یعنی حضرت نوحؑ اور حضرت آدمؑ کے مسلمان ہونے کی بناء بدرجہ اولیٰ مسلمان شمار ہونا چاہئے، اور اگر جدِ اعلیٰ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان مان لیں تو تمام کفار پر مرتد کا حکم لازم آئے گا؛ اس لیے کہ تمام کفار بھی حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ کی اولاد ہیں، اور اگر مستأمن دار الاسلام میں اسلام لے آئے اور اس کی نابالغ اولاد دار الحرب میں ہوں تو اگر اولادِ صغار اس کے مرنے سے پہلے دار الاسلام آجائے تو تابع ہوگی، اور مسلمان شمار ہوں گی ورنہ نہیں۔۔۔۔ (ملخصًا)

اور آگے ہم ذکر کریں گے کہ صغیر (نابالغ) بہر صورت تابع ہوگا چاہے وہ خود اپنی پہچان کرا سکتا ہو۔ اور شرح سیر کبیر میں ایک دوسری جگہ یہ بات بھی مذکور ہے کہ مستأمن اگر کسی مسلمان کو عمداً قتل کر دے یا مسلمان کے گھر پر ڈاکہ ڈالے، یا ہماری خبروں کی جاسوسی کرے اور خبریں معلوم کر کر کفار کو پہنچائے یا کسی مسلمان یا ذمیہ عورت سے جبراً زنا کرے یا وہ چوری کرے تو ان تمام کے باوجود اس کا عہد نہیں

ٹوٹے گا۔(ملخصاً)

حاصل کلام یہ ہے کہ مستأمن دار الاسلام میں ذمی ہونے سے پہلے بھی حکماً ذمی ہی کے مثل ہے، سوائے یہ کہ اس کو قتل کرنے سے قصاص واجب نہ ہوگا، اور حقوق العباد کے علاوہ کی عقوبات میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا اور عاشر اس سے عشر بھی وصول کرے گا، اور ہم اس سے پہلے یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ مستأمن نے مسلمانوں کے ان امور کا التزام کیا ہے جو مستقبل میں ہوں گے۔

(وقيل له) من قبل الإمام (إن أقمت سنة) ...... (وضعنا عليك الجزية فإن مكث سنة) بعد قوله (فهو ذمي) ...(ولا جزية عليه في حول المكث إلا بشرط أخذها منه فيه)(و) إذا صار ذميا (يجري القصاص بينه وبين المسلم) (در مع التنوير)

مطلب في أحكام المستأمن قبل أن يصير ذميا

(قوله وإذا صار ذميا يجري القصاص إلخ) أما قبل صيرورته ذميا فلا قصاص بقتله عمدا بل الدية. قال في شرح السير: الأصل أنه يجب على الإمام نصرة المستأمنين ما داموا في دارنا، فكان حكمهم كأهل الذمة إلا أنه لا قصاص على مسلم أو ذمي بقتل مستأمن، ويقتص من المستأمن بقتل مثله، ويستوفيه وارثه إن كان معه وذكر أيضا أن المستأمن في دارنا إذا ارتكب ما يوجب عقوبة لا يقام عليه إلا ما فيه حق العبد من قصاص، أو حد قذف، وعند أبي يوسف: يقام عليه كل ذلك إلا حد الخمر كأهل الذمة، ولو أسلم عبد المستأمن أجبر على بيعه، ولم يترك يخرج به ولو دخل مع امرأته ومعهما أولاد صغار، فأسلم أحدهما أو صار ذميا فالصغار تبع له، بخلاف الكبار، ولو إناثا لانتهاء التبعية بالبلوغ عن عقل، ولا يصير الصغير تبعا لأخيه أو عمه أو جده ولو الأب ميتا في ظاهر الرواية. وفي رواية الحسن: يصير مسلما بإسلام جده والصحيح الأول إذ لو صار مسلما بإسلام الجد الأدنى، لصار مسلما بإسلام الأعلى، فيلزم الحكم بالردة لكل كافر لأنهم أولاد آدم ونوح - عليهما السلام -، ولو أسلم في دارنا وله أولاد صغار في دارهم لم يتبعوه إلا إذا خرجوا إلى دارنا قبل موت أبيهم اهـ ملخصا وسنذكر عنه أن تبعية

الصغير تثبت وإن كان - ممن يعبر عن نفسه، وذكر في موضع آخر أن المستأمن لو قتل مسلما ولو عمدا أو قطع الطريق أو تجسس أخبارنا، فبعث بها إليهم أو زنى بمسلمة أو ذمية كرها أو سرق لا ينتقض عهده اهـ ملخصا. وحاصله: أن المستأمن في دارنا قبل أن يصير ذميا حكمه حكم الذمي إلا في وجوب القصاص بقتله، وعدم المؤاخذة بالعقوبات غير ما فيه حق العبد، وفي أخذ العاشر منه العشر وقدمنا قبل هذا الباب أنه التزم أمر المسلمين فيما يستقبل. (رد المحتار: ١٣/٢٤١-٢٤٠)

مطلب ما يؤخذ من النصارى زوار بيت المقدس لا يجوز

بیت المقدس کی زیارت کے لیے نصاری سے معاوضہ لینا جائز نہیں ہے۔

اس سے پہلے مطلب میں یہ قاعدہ بیان کیا گیا کہ مستأمن نے امن کے بعد مسلمانوں کے ان امور کا التزام کیا ہے جو مستقبل میں ہوں گے۔

اسی قاعدہ کے پیش نظر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عقودِ فاسدہ کے ذریعہ مستأمن کا مال لینا حلال نہیں ہے، ہاں! وہ مسلمان جو دار الحرب میں مستأمن ہو تو ایسے مسلمان کے لیے ان حربیوں کا مال عقود فاسدہ کے ذریعہ لینا جائز ہے، شرط یہ ہے کہ ان کا مال ان کی رضامندی سے لیا جائے، پھر چاہے وہ لینا سود کے ذریعہ ہو یا جوا کے ذریعہ ہو، اس لیے کہ حربیوں کا مال مسلمانوں کے لیے مباح ہے، جب تک کہ اس میں دھوکہ دہی نہ ہو اور جو ان کی رضامندی سے لیا جائے گا اس میں دھوکہ نہیں ہے، اور وہ حربی جو دار الاسلام میں مستأمن ہو تو دار الاسلام میں حربی سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال لینا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ دار الاسلام شرعی احکام جاری کرنے کی جگہ ہے، لہٰذا دار الاسلام میں ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان سے جو معاملات جائز ہیں وہ مستأمن سے بھی جائز ہوں گے۔ اور جو معاملات ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان سے جائز نہیں وہ مستأمن سے بھی جائز نہیں ہوں گے، اور مستأمن

سے کوئی ایسی چیز نہیں لی جائے گی جس کا لینا شرعاً لازم نہ ہو، چاہے اس کے لینے کا عرف ہو گیا ہو، جیسا کہ زائرین بیت المقدس سے زیارت کے عوض ٹیکس وصول کرنا۔ ہم نے اس کو باب العشر میں خیر الرملی کے حوالے سے بیان کر دیا (مطالب شامی، کتاب الزکاۃ، ص:۱۰۲) اوراس کی مکمل بحث جزیہ کے باب میں آئے گی۔

مطلب مايؤخذ من النصارى زوار بيت المقدس لا يجوز

أقول: وعلى هذا فلا يحل أخذ ماله بعقد فاسد، بخلاف المسلم المستأمن في دار الحرب، فإن له أخذ مالهم برضاهم، ولو بربا أو قمار لأن مالهم مباح لنا إلا أن الغدر حرام، وما أخذ برضاهم ليس غدرا من المستأمن، بخلاف المستأمن منهم في دارنا لأن دارنا محل إجراء الأحكام الشرعية فلا يحل لمسلم في دارنا أن يعقد مع المستأمن إلا ما يحل من العقود مع المسلمين، ولا يجوز أن يؤخذ منه شيء لا يلزمه شرعا وإن جرت به العادة، كالذي يؤخذ من زوار بيت المقدس كما قدمناه في باب العاشر عن الخير الرملي. وسيأتي تمامه في الجزية. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۴۲-۲۴۱)

مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوكره و تضمين الحربي ما هلك في المركب

مالِ تجارت پر 'سوکرہ' دے کر کشتی کا سامان تلف ہونے پر حربی کو ضامن بنانا

سابقہ مطلب میں یہ بات گذری ہے کہ دارالاسلام میں موجود مستأمن کے ساتھ معاملات میں اسلامی احکام جاری ہوں گے اور اس لیے مسلمان ان سے وہی عقود کر سکتا ہے جو دیگر مسلمانوں کے ساتھ کرنا جائز ہوں۔

اسی کو بنیاد بنا کر علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ان کے زمانہ میں رائج ایک خاص عقد 'سوکرہ' کی مختلف صورتوں اور اس کے جواز اور عدم جواز پر گفتگو فرمائی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ سابق میں مذکور تفصیل سے ہمارے زمانے میں رائج

اس صورت کا حکم بھی واضح ہو گیا جس کے متعلق آج کل بہت زیادہ سوال پوچھے جا رہے ہیں، وہ صورت یہ ہے کہ آج کل تاجر جب کسی حربی سے کوئی سواری (سمندری جہاز) اجرت پر لیتے ہیں تو سواری کی اجرت حربی کو دیتے ہیں، نیز اجرت کے علاوہ ایک متعین رقم ایک دوسرے حربی کو دیتے ہیں، جو مستأجر حربی کے شہر میں مقیم ہوتا ہے اور اجرت کے علاوہ دیئے جانے والے اس مال کو سوکرہ کہا جاتا ہے، یہ مال اس شرط پر دیا جاتا ہے کہ سواری پر جو کچھ مال موجود ہے اگر وہ جل جائے یا ڈوب جائے یا کوئی چھین لے یا کسی بھی سبب سے ہلاک ہو جائے تو صاحب سوکرہ تجار سے سوکرہ کا مال وصول کرنے کی بنا پر اس ہلاکت کا ضامن ہوگا۔ اس صاحبِ سوکرہ کا ایک مستأمن وکیل ہوتا ہے جو سلطان کی اجازت سے اسلامی شہروں کے سواحل پر مقیم ہوتا ہے اور تاجروں سے سوکرہ کا مال وصول کر کے قبضہ کرتا ہے اور جب تاجروں کے مال میں سے کوئی بھی شیئ سمندر میں ہلاک ہو جائے تو وہ مستأمن وکیل سوکرہ کا پورا مال تاجروں کو اس ہلاکت کے عوض دے دیتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ اس عقد سوکرہ میں ہلاکت کا عوض لینا تاجروں کیلیے جائز نہیں ہے، اسلیے کہ یہ التزام مالا یلزم کے قبیل سے ہے۔

سوال: ودیعت مودَع کے قبضہ میں بغیر اس کی تعدی کے ہلاک ہو جائے تو مودَع پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوتا، لیکن اگر مودَع اجرت لے کر ودیعت رکھے تو ہلاکت کی صورت میں ضامن بھی ہوتا ہے، لہٰذا اس عقد میں اجرت علی الحفظ ہونے کی بنیاد پر صاحب سوکرہ سے ضمان لینا درست ہونا چاہیئے؟

جواب: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا مسئلہ اس قبیل سے نہیں ہے، اس لیے کہ تاجروں کا مال صاحب سوکرہ کے قبضہ میں نہیں ہے، بلکہ صاحب مرکب کے قبضہ

میں ہیں اور اگر کسی صورت میں صاحب مرکب ہی صاحب سوکرہ ہے، تو اس صورت میں سواری والا اجیر مشترک ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ وہ تو سامان کی حفاظت اور نقل و حمل کی اجرت لے رہا ہے اور مودَع اور اجیر مشترک میں سے کوئی بھی ایسی صورتوں میں ضامن نہیں ہوتا جن میں بچنا ممکن نہ ہو، جیسے: موت اور ڈوب جانا وغیرہ۔

سوال: اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے -جیسا کہ عنقریب باب کفالۃ الرجلین سے پہلے آئے گا- کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اس راستے پر چل، اس لیے کہ یہ راستہ پر امن ہے اور وہ چلا اور اس کا مال لوٹ لیا گیا تو راستہ بتانے والا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر یہ کہا کہ اس راستے پر چل اور اگر خوف ہو اور تیرا مال لوٹ لیا جائے تو میں ضامن ہوں، تو اس صورت میں راستہ بتانے والا ضامن ہوگا، اور شارح نے یہاں اس کی علت بیان کی ہے کہ دھوکہ دینے والے نے یہ کہا کہ یہ راستہ محفوظ ہے، نیز اس بات کی بھی صراحت کی کہ ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا، پس اس وعدۂ ضمان کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس کے برخلاف پہلی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوگا اس لیے کہ وہاں پر أنا ضامن کے ذریعہ ضامن ہونے کی کوئی صراحت نہیں کی اور جامع الفصولین میں ہے کہ قاعدہ دراصل یہ ہے کہ دھوکہ کھانے والا دو صورتوں میں دھوکہ دینے والے سے رجوع کرسکتا ہے، (الف) اگر دھوکہ معاوضہ کے ضمن میں ہوا ہو۔ (ب) دھوکہ دینے والا دھوکہ کھانے والے کے سامان کی سلامتی کا ضامن بنا ہو اور یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ طحّان (آٹا پیسنے والا) گندم کے مالک کو یہ کہے کہ گندم کو ڈول میں ڈال دے اور گندم کا مالک اسے ڈول میں ڈال دے اور ڈول میں سوراخ ہو اور گندم سوراخ سے نکل کر پانی میں بہہ جائے اور طحّان جانتا تھا کہ ڈول میں سوراخ ہے تو طحّان ضامن ہوگا، چونکہ یہ عقد سلامتی کا تقاضہ کرتا ہے اور

طحّان نے عقد کے ضمن میں صاحبِ بُرکو دھوکا دیا ہے۔اس تفصیل کے مطابق اگر غور کیا جائے اور سوکرہ والے نے سلامتی کا ضمان لیا ہو(اور عقد اسی لیے ہوتا ہے) تو اس سے ضمان لینا درست ہے؟

جواب: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تغریر والے مسئلہ میں یہ ضروری ہے کہ دھوکہ دینے والے کو ہلاکت کا علم ہو اور دھوکہ کھانے والے کو علم نہ ہو، جیسا کہ مذکورہ طحّان والا مسئلہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ رب البر کو قطعاً ڈول کے سوراخ کا علم نہیں ہوتا ورنہ تو وہ خود اپنے مال کو اپنے اختیار سے ضائع کرنے والا سمجھا جائے گا، نیز لفظ (مغرور) کی لغوی تحقیق سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ دھوکہ کھانے والے کو ہلاکت اور خطرہ کا علم نہیں ہوتا؛ القاموس میں ہے کہ غرّہ غرًّا وغرورًا فھو مغرور وغریر اس نے اسے دھوکہ دیا اور اسے غلط طریقہ سے لالچ دی تو وہ دھوکہ کھا گیا۔اور سوکرہ والے مسئلہ میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ صاحب سوکرہ تاجروں کو دھوکہ دینے کا ارادہ نہیں کرتا اور اسے تو اس بات کا علم بھی نہیں ہوتا کہ آیا سامان ڈوب جائے گا یا نہیں؟ اور رہا چور اور ڈاکوؤں کا خطرہ تو اس کا علم جس طرح صاحب سوکرہ کو ہوتا ہے اسی طرح تاجروں کو بھی ہوتا ہے، اس لیے کہ تجار سوکرہ کا مال شدید خوف کے وقت ہی دیتے ہیں، اس بات کی لالچ کرتے ہوئے کہ ہلاکت کی صورت میں اس کا بدل وصول ہو جائے گا، لہٰذا ہمارا مسئلہ تغریر والے مسئلہ کے قبیل سے بھی نہیں ہے۔

البتہ ایک صورت میں تاجر کے لیے سوکرہ کا مال حلال ہوسکتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ تاجر کا ایک حربی شریک ہو جو دارالحرب میں ہو اور وہ شریک دارالحرب ہی میں صاحبِ سوکرہ سے سوکرہ کا عقد کرے اور سامان کی ہلاکت کے

وقت سوکرہ کا مال وصول کرے اور مسلمان تاجر کو بھیج دے، تو یہ بات واضح ہے کہ اس صورت میں تاجر کے لیے سوکرہ کا مال لینا حلال ہے، اس لیے کہ عقدِ فاسد (سوکرہ کا عقد) دارالحرب میں دو حربیوں کے درمیان واقع ہوا ہے اور حربیوں کا مال تاجر تک ان کی رضامندی سے پہنچا ہے، تو تاجر کے لیے اسے لینے میں کوئی روکاوٹ نہیں۔

سوکرہ کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مسلمان تاجر دارالحرب میں حربیوں کے ساتھ سوکرہ کا عقد کرے اور دارالاسلام آنے کے بعد سوکرہ کے مال پر قبضہ کرے یا برعکس ہو یعنی سوکرہ کا عقد دارالاسلام میں ہو اور قبضہ دارالحرب میں کرے تو ان دو صورتوں کا کیا حکم ہوگا؟

پہلی صورت میں اگر صاحب سوکرہ اور تاجر کے درمیان دارالاسلام میں جھگڑا ہو جائے تو مسلمان قاضی تاجر کے حق میں سوکرہ یعنی بدل کا فیصلہ نہیں کرے گا؛ کیوں کہ وہ احکامِ اسلام کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے اور اگر جھگڑا نہ ہو اور صاحب سوکرہ کا مستأمن وکیل دارالاسلام میں سوکرہ کا مال تاجر کے حوالے کرے تو تاجر کے لیے لینا جائز ہے، اس لیے کہ سوکرہ کا عقد جو دارالحرب میں واقع ہوا ہے، دارالاسلام میں اس کی کوئی حیثیت نہیں، تو یہ ایسا ہی سمجھا جائے گا کہ تاجر نے حربی کا مال اس کی رضامندی سے لیا ہے اور اس کے برعکس صورت یعنی سوکرہ کا عقد دارالاسلام میں ہو اور قبضہ دارالحرب میں کرے تو یقینی طور پر تاجر کا سوکرہ کا مال لینا حلال نہیں، اگرچہ حربی کی رضامندی سے ہو، کیوں کہ اس عقد کی بنیاد عقدِ فاسد پر ہے جو دارالاسلام میں ہوا ہے، اس لیے دارالاسلام کے حکم کا اعتبار ہوگا یعنی سوکرہ کا مال تاجر کے لیے حلال نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سوکرہ کے مسئلہ میں یہ میری رائے ہے۔ تو اس کو

غنیمت جان بلا شبہ اس کتاب کے علاوہ تو اسے کہیں نہیں پائے گا۔

مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوكرة وتضمين الحربي ما هلك في المركب

وبما قررناه يظهر جواب ما كثر السؤال عنه في زماننا: وهو أنه جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركبا من حربي يدفعون له أجرته، ويدفعون أيضا مالا معلوما لرجل حربي مقيم في بلاده، يسمى ذلك المال: سوكرة على أنه مهما هلك من المال الذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غيره، فذلك الرجل ضامن له بمقابلة ما يأخذه منهم، وله وكيل عنه مستأمن في دارنا يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان يقبض من التجار مال السوكرة وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المستأمن للتجار بدله تماما، والذي يظهر لي: أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله لأن هذا التزام ما لا يلزم. فإن قلت: إن المودع إذا أخذ أجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت قلت مسألتنا ليست من هذا القبيل لأن المال ليس في يد صاحب السوكرة بل في يد صاحب المركب، وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيرا مشتركا قد أخذ أجرة على الحفظ، وعلى الحمل، وكل من المودع والأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت والغرق ونحو ذلك. فإن قلت: سيأتي قبيل باب كفالة الرجلين قال لآخر اسلك هذا الطريق، فإنه آمن فسلك، وأخذ ماله لم يضمن ولو قال: إن كان مخوفا وأخذ مالك فأنا ضامن ضمن وعلله الشارح هنالك بأنه ضمن الغار صفة السلامة للمغرور نصا اهـ أي بخلاف الأولى، فإنه لم ينص على الضمان بقوله فأنا ضامن، وفي جامع الفصولين الأصل أن المغرور إنما يرجع على الغار لو حصل الغرور في ضمن المعاوضة أو ضمن الغار صفة السلامة للمغرور فصار كقول الطحان لرب البر: اجعله في الدلو فجعله فيه، فذهب من النقب إلى الماء، وكان الطحان عالما به يضمن؛ إذ غره في ضمن العقد وهو يقتضي السلامة. اهـ. قلت: لا بد في مسألة التغرير من أن يكون الغار عالما بالخطر كما يدل عليه مسألة الطحان المذكورة، وأن يكون المغرور غير عالم إذ لا شك أن رب البر لو كان عالما بنقب الدلو يكون هو المضيع لماله باختياره، ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغة لما في القاموس غره غرا

وغرورا فهو مغرور وغرير خدعه وأطمعه بالباطل فاغتر هو.اهـ.

ولا يخفى أن صاحب السوكرة لا يقصد تغرير التجار، ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا، وأما الخطر من اللصوص، والقطاع فهو معلوم له، وللتجار لأنهم لا يعطون مال السوكرة إلا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضا، نعم: قد يكون للتاجر شريك حربي في بلاد الحرب، فيعقد شريكه هذا العقد مع صاحب السوكرة في بلادهم، ويأخذ منه بدل الهالك، ويرسله إلى التاجر فالظاهر أن هذا يحل للتاجر أخذه لأن العقد الفاسد جرى بين حربيين في بلاد الحرب، وقد وصل إليه مالهم برضاهم فلا مانع من أخذه، وقد يكون التاجر في بلادهم، فيعقد معهم هناك، ويقبض البدل في بلادنا أو بالعكس، ولا شك أنه في الأولى إن حصل بينهما خصام في بلادنا لا تقضى للتاجر بالبدل، وإن لم يحصل خصام ودفع له البدل وكيله المستأمن هنا يحل له أخذه لأن العقد الذي صدر في بلادهم، لا حكم له فيكون قد أخذ مال حربي برضاه وأما في صورة العكس بأن كان العقد في بلادنا، والقبض في بلادهم فالظاهر أنه لا يحل أخذه، ولو برضا الحربي لابتنائه على العقد الفاسد الصادر في بلاد الإسلام، فيعتبر حكمه هذا ما ظهر لي في تحرير هذه المسألة فاغتنمه فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب (رد المحتار: ۱۳/۲۴۴-۲۴۲)

مطلب مهمّ الصبّي يتبع أحد أبويه في الإسلام

وإن كان يعقل مالم يبلغ وخلافه خطأ

مسلمان ہونے میں عاقل غیر بالغ بچہ ماں باپ کے تابع ہوگا۔

شرح سیر کبیر میں ہے کہ جو (غیر مسلم) بچہ اپنی شناخت اور پہچان کرا سکتا ہو وہ دار الاسلام میں رہنے والے اپنے والدین کی ملاقات اور زیارت کے لئے داخل ہوا اور اس بچہ کے والدین ذمی ہوں تو زیارت کے بعد بچہ دار الحرب واپس جا سکتا ہے، اس کے برعکس اگر والدین دونوں مسلمان ہوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو تو وہ بچہ اس کے والدین میں سے جو مسلمان ہو اس کے تابع ہو کر مسلمان شمار ہوگا یعنی وہ

بچہ دار الحرب واپس نہیں جا سکتا، اس لیے کہ یہ بچہ گر چہ اپنی ذات کی شناخت اور پہچان کرا سکتا ہے مگر اس کے باوجود تبعیتِ اسلام کے حکم میں اس بچہ کی طرح ہے جو اپنی شناخت نہیں کرا سکتا یعنی جس طرح ناسمجھ بچہ مسلمان ہونے میں اپنے والدین کے تابع ہوتا ہے، اسی طرح سمجھ دار بچہ بھی والدین میں سے جو مسلمان ہو اس کے تابع ہوگا اور مسلمان شمار ہوگا۔ سمجھدار ہونے سے اس کی تبعیت ختم نہیں ہوگی؛ بلکہ وہ مسلمان ہونے میں ناسمجھ بچہ کے حکم میں ہوگا۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب میں سے جن کا یہ کہنا ہے کہ سمجھدار بچہ مسلمان ہونے میں اپنے والدین میں سے کسی ایک کے تابع نہیں ہوگا، مذکورہ تفصیل سے اس قول کی بھی نفی ہوگئی، اس لئے کہ امام محمدؒ نے اس بات کی صراحت کر دی کہ سمجھدار بچہ بھی والدین کے تابع ہو کر مسلمان شمار ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسلام میں بلوغ مع العقل سے ہی تبعیت ختم ہوگی، جیسا کہ علامہ سرخسیؒ نے اس سے قبل اس کی صراحت کر دی ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کوئی بچہ پاگل ہونے کی حالت میں بالغ ہو تو اس کی تبعیت باقی رہے گی اور اس سے معلوم ہوا کہ فتاوی علامہ ابن شبلی میں جو مسئلہ منقول ہے وہ غلط ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ سمجھدار بچہ اپنے والدین میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے سے مسلمان شمار نہیں ہوگا، اور ہم نے اس پر باب نکاح الکافر اور باب الجنائز میں کصبی سبی مع أحد أبویه کے تحت تنبیہ کر دی ہے۔

اور رہا یہ مسئلہ کہ دار الحرب سے مسلمان والدین کی زیارت کے لیے آنے والا ایسا بیٹا اگر دعوی کرے کہ میں بالغ ہوں اور اس لیے میں کافر رہتے ہوئے دار الحرب میں واپس جانا چاہتا ہوں اور گواہ پیش کر دے اور باپ یہ دعوی کرے کہ وہ

نابالغ ہے اور باپ بھی گواہ پیش کردے اور یہ مطالبہ کرے کہ عدمِ بلوغ کے سبب وہ ہمارے تابع ہوکر مسلمان ہے اور اب دار الحرب نہیں جا سکتا تو اس صورت میں قاضی بچہ کو تجربہ رکھنے والوں کے حوالے کرے گا، اگر تجربہ رکھنے والے کہے کہ بچہ بالغ ہے تو بیٹے کا قول معتبر ہوگا اور اگر کہے کہ نابالغ ہے تو باپ کا قول معتبر ہوگا، اور اگر ایسا دعوی جانبین سے مدت بلوغ گذرنے کے بعد ہو تو باپ کے بینہ کا اعتبار کیا جائے گا کہ بچہ نابالغ ہے، اور باپ کے بینہ کا اعتبار اس لیے کیا جائے گا تاکہ بچہ کو مسلمان بنادیا جائے، جیسا کہ صاحب فتاوی رحیمیہ نے اسی کے مطابق فتوی دیا ہے اور اپنے فتاوی میں کتاب الدعوی کے اخیر میں اس پر تحقیقی گفتگو کی ہے۔

مطلب مهم الصبي يتبع أحد أبويه في الإسلام وإن كان يعقل ما لم يبلغ وخلافه خطأ

[تنبيه] في شرح السير الكبير لو دخل الصغير الذي يعبر عن نفسه دارنا لزيارة أبويه فإن كانا ذميين فله الرجوع إلى دار الحرب بخلاف ما إذا كانا مسلمين أو أحدهما فإنه يصير مسلما تبعا للمسلم منهما لأن الذي يعبر عن نفسه في حكم التبعية في الإسلام كالذي لا يعبر عن نفسه قال وبهذا تبين خطأ من يقول من أصحابنا إن الذي يعبر عن نفسه لا يصير مسلما تبعا لأبويه فقد نص محمد ههنا على أنه يصير مسلما اهـ. والحاصل: أنه تنقطع تبعية الولد في الإسلام لأحد أبويه ببلوغه عاقلا كما صرح به السرخسي قبل ذلك، ومقتضاه أنه لو بلغ مجنونا تبقى التبعية، وبه ظهر ما في فتاوى العلامة ابن الشلبي من أن الصبي إذا عقل لا يصير مسلما بإسلام أحد أبويه، فقد علمت أن هذا القول خطأ وقد نبهنا على ذلك في باب نكاح الكافر، وفي باب الجنائز عند قوله كصبي سبي مع أحد أبويه، وبقي ما لو ادعى الابن البلوغ، وبرهن وادعى أبوه أنه قاصر وبرهن أيضا يريه القاضي أهل الخبرة، وأما لو كانت الدعوى بعد مضي مدة تقدم بينة الأب إنه قاصر، ليجعل الابن مسلما كما أفتى به الرحيمي، وأطال في تحقيقه في فتاواه في أواخر كتاب الدعوى (رد المحتار: ١٣/٢٥٢-٢٥١)

مطلب فیما تصر فیہ دار الإسلام دار حرب وبالعکس

دار الاسلام کے دار الحرب اور دار الحرب کے دار الاسلام بن جانے کا بیان

در مع التنویر میں علامہ تمرتاشیؒ یہ مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ دار الاسلام ہمیشہ دار الاسلام ہی رہے گا، سوائے یہ کہ تین باتیں پائی جائیں تو اب دار الحرب بن جائیگا۔

(الف) دار الاسلام میں کافروں کے احکام جاری کئے جائیں۔

(ب) دار الاسلام دار الحرب کے ساتھ متصل اور ملا ہوا ہو۔

(ج) دار الاسلام میں کوئی مسلمان ہی باقی نہ رہے یا کوئی ایسا ذمی باقی نہ رہے، جس نے مسلمانوں سے امن کا معاہدہ کیا ہو۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں اسی بات کو بیان فرماتے ہیں کہ کن چیزوں کے پائے جانے سے دار الاسلام کو دار الحرب قرار دیا جائے گا اور دار الحرب کو دار الاسلام قرار دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا تب ہوگا جب حربی اسلامی ممالک میں سے کسی ملک پر غالب آجائے یا ملک کے سارے باشندے مرتد ہوجائیں اور امورِ سلطنت پر غلبہ پالے اور کفریہ قوانین جاری کردیں یا ذمی حضرات معاہدے کو توڑ دے اور اپنے ملک پر دوبارہ اپنا غلبہ قائم کردیں تو ایسی صورتوں میں مذکورہ تینوں شرطیں پائی جائیں تو دار الاسلام کو دار الحرب قرار دیا جائے گا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں شرائط میں سے محض پہلی شرط کے پائے جانے سے دار الاسلام کو دار الحرب قرار دیا جائے گا اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ ہندیہ

جب دارالاسلام دارالحرب ہوجائے -نعوذ باللہ- تو چند احکام متفرع ہوں گے۔

(الف) دارالحرب ہوجانے کی بناء پر حدود اور قصاص اس ملک میں جاری نہیں ہوں گے۔

(ب) کوئی مسلمان ایسے دارالحرب میں قید ہوجائے تو اس کے لئے شرمگاہ کے علاوہ حربیوں کی تمام چیزیں حلال ہوں گی۔

اور جب دارالحرب دارالاسلام بن جائے تو مذکورہ احکام کے برعکس احکام لاگو ہوں گے، یعنی حدود اور قصاص جاری ہوں گے، نیز کسی مسلمان کے لئے کسی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر لینا جائز نہ ہوگا۔ فتامل ط

اور شرح درر البحار میں بعض متأخرین کا قول منقول ہے کہ دارالاسلام کے دارالحرب بن جانے کی جو تین شرطیں ذکر فرمائی وہ تینوں شرطیں مسلمانوں کے شہر میں ثابت ہوجائیں تو دارالاسلام کو دارالحرب قرار دیا جائے گا، پھر دارالحرب کے باسیوں کو امان مل جائے اور دارالحرب میں مسلمان قاضی مقرر کردیا جائے جو مسلمانوں کے احکام نافذ کرتا ہو تو دارالحرب دوبارہ دارالاسلام بن جائے گا، لہٰذا سابقہ مالکوں میں سے جو کوئی بعینہ اپنے مال میں سے کوئی چیز پالے تو وہ بلاعوض اسی کی ہوگی اور اگر کوئی شخص اپنی چیز فروخت ہوجانے کے بعد پالے یعنی کسی مسلمان یا کافر نے اس چیز کو کسی مسلمان یا ذمی کے ہاتھوں فروخت کردیا ہو تو اب اگر سابقہ مالک اسے لینا چاہے تو ثمن ادا کر کے لے لے اور اگر کوئی شخص اپنی چیز ہدیہ کردینے کے بعد پالے یعنی کسی مسلمان یا کافر نے اس چیز کو کسی مسلمان یا ذمی کو ہدیہ کردی ہو تو اس صورت میں اگر سابقہ مالک لینا چاہے تو قیمت ادا کر کے لے لے۔

(لا تصير دار الإسلام دار حرب إلا) بأمور ثلاثة: (بإجراء أحكام أهل الشرك، وباتصالها بدار الحرب، وبأن لا يبقى فيها مسلم أو ذمي آمنا بالأمان الأول) على نفسه (ودار الحرب تصير دار الإسلام بإجراء أحكام أهل الإسلام فيها) كجمعة وعيد (وإن بقي فيها كافر أصلي وإن لم تتصل بدار الإسلام) (درمع التنوير)

مطلب فيما تصير به دار الإسلام دار حرب وبالعكس

(قوله لا تصير دار الإسلام دار حرب إلخ) أي بأن يغلب أهل الحرب على دار من دورنا أو ارتد أهل مصر وغلبوا وأجروا أحكام الكفر أو نقض أهل الذمة العهد، وتغلبوا على دارهم، ففي كل من هذه الصور لا تصير دار حرب، إلا بهذه الشروط الثلاثة وقالا: بشرط واحد لا غير وهو إظهار حكم الكفر وهو القياس هندية، ويتفرع على كونها صارت دار حرب أن الحدود والقود لا يجري فيها وأن الأسير المسلم يجوز له التعرض لما دون الفرج، وتنعكس الأحكام إذا صارت دار الحرب دار الإسلام فتأمل ط وفي شرح درر البحار قال بعض المتأخرين: إذا تحققت تلك الأمور الثلاثة في مصر المسلمين، ثم حصل لأهله الأمان، ونصب فيه قاض مسلم ينفذ أحكام المسلمين عاد إلى دار الإسلام فمن ظفر من الملاك الأقدمين بشيء من ماله بعينه، فهو له بلا شيء ومن ظفر به بعدما باعه مسلم أو كافر من مسلم، أو ذمي أخذه بالثمن إن شاء ومن ظفر به بعدما وهبه مسلم، أو كافر لمسلم أو ذمي وسلمه إليه أخذه بالقيمة إن شاء (رد المحتار: ۱۳/ ۲۵۹)

مطلب في أن أرض العراق والشام ومصر عَنويةٌ خراجيةٌ مملوكةٌ لأهلها

عراق، شام اور مصر کی زمینیں بزورِ شمشیر فتح کی گئی ہیں، خراجی ہیں اور اپنے باسیوں کی مملوکہ ہیں۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ ہر ایسی زمین جو طاقت کے ساتھ فتح کی جائے یا صلح کے ذریعہ فتح کی جائے نیز فتح کے بعد ہمارے لشکر کے

درمیان تقسیم نہ کی جائے تو وہ زمین خراجی شمار ہوگی، یعنی اس کے رہنے والوں پر خراج لازم ہوگا۔ ہاں! البتہ مکہ مکرمہ کی زمین اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، یعنی مکہ مکرمہ کی زمین طاقت کے ساتھ فتح کی گئی ہے، اس کے باوجود اس کے باسیوں سے خراج وصول نہیں کیا جائے گا، اس کے علاوہ دیگر زمینیں خراجی شمار ہوں گی اور اس کے باسیوں سے خراج وصول کیا جائے گا، اب امیر المسلمین کو اختیار ہے چاہے تو فتح کردہ زمین کے باسیوں ہی کو اس زمین پر برقرار رکھے اور چاہے تو دوسرے کفار کو اس زمین کی طرف منتقل کردے، بہرصورت خراج وصول کیا جائے گا، اس لیے کہ خراج کفار ہی کے لائق اور مناسب ہے اور عراق وغیرہ کی زمینیں اگر طاقت کے ذریعہ فتح کی گئیں یا صلح کے ذریعہ؛ بہرصورت وہ زمین اہل عراق کی مملوک ہوگی، ان کا اس زمین کو بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے۔ ہدایہ۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں علامہ حصکفی کے ذکر کردہ مسئلہ کی وضاحت نیز خاص طور پر عراق، شام اور مصر کی زمینوں کا حکم بھی بیان فرمایا ہے۔ ارض السواد سے مراد عراق کے گاؤں اور دیہات ہیں، نیز اسی طرح ہر وہ زمین جو طاقت کے ساتھ فتح کی گئی ہو یا کفار سے صلح کے ذریعہ فتح کی گئی ہو اور اس زمین کے باسیوں کو اس پر برقرار رکھے اور ان کی زمینوں پر خراج لازم کردے، بہرصورت وہ زمین اپنے باسیوں کی مملوک سمجھی جائے گی۔ (در منتقی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شام اور مصر کی زمین صحیح قول کے مطابق طاقت اور غلبہ کے ساتھ فتح کی گئی ہیں اور اس کے باسیوں کو اس پر خراج کے عوض برقرار رکھا گیا ہے، اس پر امام ابو یوسفؒ کتاب الخراج میں فرماتے ہیں کہ یہ زمینیں جب تقسیم کردی جائیں گی تو عشری ہو جائیں گی اور اگر امام فتح کردہ زمینوں کو مغلوب شدہ

لوگوں کے قبضہ میں چھوڑ دے تو یہ زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ مسلمانوں نے عراق، شام اور مصر کی زمینوں کو فتح کیا اور اس میں سے کوئی شیئ تقسیم بھی نہیں کی، حتی کہ حضرت عمرؓ نے اس پر خراج لگادیا اور فتح کردہ زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہ کرنے کی بناء پر ان زمینوں میں خمس بھی لازم نہیں۔ (ملخصًا) مذکورہ تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ زمین اپنے باسیوں کی مملوکہ رہے گی۔

(وما فتح عنوة و) لم يقسم بين جيشنا إلا مكة سواء (أقر أهله عليه) أو نقل إليه كفار أخر (أو فتح صلحا خراجية) لأنه أليق بالكافر (وأرض السواد مملوكة لأهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها) هداية، (درمع التنوير)

مطلب في أن أرض العراق والشام ومصر عنوة خراجية مملوكة لأهلها

(قوله وأرض السواد) أي سواد العراق أي قراه وكذا كل ما فتح عنوة وأقر أهله عليه أو صولحوا ووضع الخراج على أراضيهم: فهي مملوكة لأهلها در منتقى قلت: وكذا أرض الشام ومصر فتحت عنوة على الصحيح وأقر أهلها عليها بالخراج فقد قال أبو يوسف في كتاب الخراج: وهذه الأرضون إذا قسمت فهي أرض عشر وإن تركها الإمام في أيدي أهلها الذين قهروا عليها فهو حسن فإن المسلمين افتتحوا أرض العراق والشام ومصر، ولم يقسموا شيئا من ذلك بل وضع عمر - رضي الله عنه - عليها الخراج، وليس فيها خمس اهـ ملخصا فقد أفاد أنها مملوكة لأهلها (رد المحتار: ۱۳/ ۲۶۸)

مطلب في جواز بيع الأراضي المصرية والشامية

مصری اور شامی زمینوں کو بیچنے کے جواز کا حکم

ماقبل میں یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی کہ مصر اور شام کی زمینیں انہی باشندوں کی مملوکہ ہیں اور ان کو مکمل اختیار ہے کہ چاہے تو بیچ دیں یا جو چاہے تصرف کریں، لہٰذا معلوم ہوا کہ مصر اور شام کی زمینوں کی بیع کرنا مطلقاً صحیح ہے، البتہ بیع کے بعد مشتری اس میں خراج ادا کرے گا یا عشر؟ اس کی وضاحت ہی اس مطلب میں اور

آئندہ مطلب میں مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب بیع کرنا مطلقاً صحیح ہے تو اب بیع یا تو صاحبِ ارض کی طرف سے ہوگی یا سلطان اور بادشاہ کی طرف سے ہوگی۔

(الف) اگر زمین کی بیع زمین کے مالک ہی کی طرف سے ہو تو زمین اپنے خراج کے ساتھ منتقل ہوگی یعنی جو شخص بھی زمین خریدے گا خراج اسکے ذمہ لازم ہوگا

(ب) اور اگر زمین کی بیع سلطان کی طرف سے ہو تو اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں:

(۱) اگر صاحبِ ارض زمین کی زراعت سے عاجز ہو چکا ہو اور اس وجہ سے خلیفہ اس زمین کو بیچ رہا ہے تو حکم ماقبل کی طرح ہوگا یعنی خراج مشتری کے ذمہ ہوگا۔

(۲) اور اگر بادشاہ زمین اس لیے بیچ رہا ہو کہ زمین کا مالک فوت ہو چکا ہے تو اس کا حکم پہلے بیان کیا جا چکا ہے، کہ وہ زمین بیت المال کی ملک شمار ہوگی اور اس سے خراج بھی ساقط ہو جائے گا، لہٰذا اگر امام المسلمین اس زمین کو بیچ دے تو مشتری پر خراج لازم نہ ہوگا، چاہے مشتری اس زمین کو بیت المال کو وقف کر دے چاہے تو اسے اپنی ملکیت میں باقی رکھے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر زمین کی بیع زمین کے مالک کی طرف سے ہوگی تو خراج مشتری کے ذمہ لازم ہوگا اور اگر زمین کی بیع سلطان کی طرف سے ہوگی تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

(۱) زمین کی بیع صاحب ارض کے زراعت سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہو تو خراج مشتری ہی کے ذمہ واجب ہوگا۔

(۲) اور اگر زمین کی بیع مالک ارض کے فوت ہونے کی وجہ سے ہو تو خراج مشتری کے ذمہ واجب نہیں ہوگا۔

نوٹ: (۱) یہ الدر المنتقی کی عبارت ہے اور مسئلے کی مزید وضاحت مزید چند مطالب پر موقوف ہیں جو آگے مذکور ہوں گے۔

نوٹ: (۲) علامہ شامیؒ نے اس مطلب سے قبل ایک طویل عبارت میں حصکفی کے الفاظ **فلا عشر و لا خراج** پر کلام کرتے ہوئے تفصیل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عشر وخراج دونوں کی نفی درست نہیں، کوئی ایک زمین میں ضرور واجب ہوگا۔

مطلب فی جواز بیع الأراضی المصرية والشامية

فثبت أن بيع الأراضي المصرية وكذا الشامية صحيح مطلقا إما من مالكها أو من السلطان فإن كان من مالكها انتقلت بخراجها، وإن من السلطان فإن لعجز مالكها عن زراعتها فكذلك، وإن لموت مالكها فقدمنا أنها صارت لبيت المال وأن الخراج سقط عنها فإذا باعها الإمام لا يجب على المشتري خراج سواء وقفها أو أبقاها. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۷۳)

مطلب أراضى المملكة والحوز لا عشرية ولا خراجية

مملکت اور حوز کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں اور نہ ہی خراجی۔

زمین کل دو قسم کی ہوتی ہیں: (۱) ایک زمین عشری ہوتی ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں عشر واجب ہوتا ہے۔ (۲) دوسری زمین خراجی ہوتی ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں زمین کی ایک تیسری قسم بھی بیان فرماتے ہیں جو نہ عشری ہو اور نہ ہی خراجی ہو، اسے مملکت اور حوز کی زمین سے تعبیر کیا جاتا ہے، مراد ایسی زمین ہے کہ جس کا مالک فوت ہو گیا ہو اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو، اس لیے وہ زمین بیت المال کی ملکیت میں آجائے یا زمین کا مالک زندہ ہو اور مسلمانوں نے

جنگ کر کے طاقت اور غلبہ کے ذریعہ زمین کو فتح کرلیا ہو اور اس زمین کو قیامت تک (ہمیشہ کے لیے) مسلمانوں کے لیے باقی رکھی جائے یعنی مجاہد یا اصل مالک کو اس زمین کا مالک نہ بنایا جائے؛ بلکہ اس کا خراج بیت المال کو ملتا رہے، اس لیے مملکت کی ملکیت میں رکھا جائے اور اس کا حکم تاتارخانیہ میں کچھ اس طرح ہے کہ امام المسلمین اس زمین کو مزارعین کو دو طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ سے دے سکتا ہے:

(۱) امام المسلمین مزارعین کو زراعت اور خراج دینے میں مالکوں کے قائم مقام کردے، یعنی کاشت کاروں پر لازم کردیا جائے کہ جس طرح زمین کے مالک پر خراج لازم ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح کاشت کاروں پر بھی خراج ادا کرنا لازم ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مزارعین پر خراج کی مقدار کے بقدر اجرت لاگو کردے، یعنی جس طرح زمین کے مالک سے خراج وصول کیا جاتا ہے اتنی ہی رقم کاشت کاروں کے زمین کی اجرت کے طور پر ادا کرنی ہوگی اور کاشت کاروں سے جو کچھ بھی لیا جائے گا وہ امام کے حق میں خراج شمار ہوگا۔

اب کاشت کاروں سے لیا جانے والا خراج دو قسم کا ہوگا، جو درجہ ذیل ہیں:

(۱) اگر کاشت کاروں سے لیا جانے والا خراج دراہم کی شکل میں ہو تو وہ خراج مؤظف کہلائے گا۔

(۲) اور اگر کاشت کاروں سے لیا جانے والا خراج پیداوار کے کسی فیصد کے حصہ کی شکل میں ہو تو وہ خراج مقاسمہ ہوگا۔

مذکورہ دونوں صورتیں اگرچہ خراج ہی کی قسمیں ہیں، لیکن کاشت کاروں کے حق میں بہر صورت زمین کی اجرت ہی شمار ہوگی، عشر اور خراج شمار نہیں ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جب دلیل نے اس بات کی طرف رہنمائی کر دی کہ مملکت اور حوز کی زمینوں میں عشر اور خراج لازم نہیں ہوتا تو یقیناً کاشت کاروں سے جو لیا جائے گا وہ صرف اور صرف زمین کی اجرت شمار ہوگی، مذکورہ تفصیل الدر المنتقی کی تلخیص ہے۔

نوٹ: اس مطلب میں مذکور تفصیل بھی الدر المنتقی کے اس موقف پر مبنی ہے کہ کوئی زمین عشر وخراج سے خالی ہوسکتی ہے اور علامہ شامیؒ کا موقف بظاہر اس کے خلاف ہے۔

مطلب أراضی المملكة والحوز لا عشرية ولا خراجية

قلت: وهذا نوع ثالث يعني لا عشرية ولا خراجية من الأراضي تسمى أرض المملكة وأراضي الحوز، وهو من مات أربابه بلا وارث وآل لبيت المال أو فتح عنوة، وأبقي للمسلمين إلى يوم القيامة وحكمه على ما في التتارخانية أنه يجوز للإمام دفعه للزراع بأحد طريقين إما بإقامتهم مقام الملاك في الزراعة وإعطاء الخراج، وأما بإجارتها لهم بقدر الخراج، فيكون المأخوذ في حق الإمام خراجا، ثم إن كان دراهم فهو خراج موظف، وإن كان بعض الخراج فخراج مقاسمة وأما في حق الأكرة فأجرة لا غير لا عشر ولا خراج فلما دل الدليل على عدم لزوم المؤنتين العشر والخراج في أراضي المملكة والحوز كان المأخوذ منها أجرة لا غير اهـ ما في الدرر المنتقى ملخصا. (رد المحتار: ١٣/ ٦٧٤-٦٧٣)

مطلب لا شئ على زرّاع الأراضي السلطانية من عشر أو خراج سوى الأجرة

شاہی زمینوں کی کاشت کرنے والوں پر اجرت کے سوا عشر وخراج میں سے کوئی چیز لازم نہیں۔

مطلب: لا شيئ على الفلاح لو عطلها ولو تركها لا يجبر عليها

کاشتکار کھیتی نہ کرے تو اس سے خراج نہیں لیا جائے گا۔

سابقہ مطلب تک صاحب الدر المنتقی کی بات علامہ شامیؒ نے بیان فرمائی

کہ اراضیٔ سلطانیہ اور اراضی حوز کو یا تو لوگوں کو مالک بنا کر دی جائے اور ان سے خراج لیا جائے یا اجارہ پر دی جائے اور ان سے خراج کے بقدر اجرت لی جائے اور یہ امام کے حق میں خراج ہو اور مزارع کے حق میں اجرت ہو۔

علامہ شامیؒ چونکہ اس سے متفق نہیں، ان کا اصل موقف یہ ہے کہ زمین میں عشر وخراج میں سے کوئی ایک وظیفہ ضرور ہوگا، اس لیے فرماتے ہیں کہ اگر صاحب الدر المنتقی کی بات درست مان لی جائے تو اس زمین کا عشر یا خراج کس سے لیا جائے گا؟ کیوں کہ اجارہ والی زمین میں امام صاحب کے قول کے مطابق عشر یا خراج مؤجر پر ہوتا ہے اور موجر یہاں خود سلطان ہے۔

ہاں صاحبینؒ کے قول کے مطابق مستأجر سے عشر لے سکتے ہیں، لیکن اس صورت میں خرابی یہ لازم آئے گی کہ ایک ہی آدمی پر دو چیزیں عشر وخراج جمع ہو جائیں گی، اجرت اگر چہ مزارع کے حق میں اجرت ہے، مگر امام کے حق میں خراج ہے اور عشر بھی اس سے لیا جائے تو دونوں جمع ہوں گے اور قاعدہ یہ ہے کہ عشر وخراج جمع نہیں ہو سکتے۔

اس لئے اب آگے اپنا موقف اور تائیدات پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے فتاوی خیریہ میں دیکھا کہ وقف کی زمین میں کاشت کرنے والا بٹائی پر کام کرنے والے کی طرح ہوتا ہے، یعنی کاشت کرنے والا کاشت کرنے کے بدلے پیداوار کا متعین حصہ وصول کرتا ہے گویا وہ مستأجر کی طرح ہے اور اس پر خراج بھی لازم نہیں ہوتا، اور صاحب اسعافؒ فرماتے ہیں کہ جب متولی زمین کو مزارعت پر دیدے تو خراج یا عشر وقف والوں کے حصہ سے وصول کیا جائے گا، اس لئے کہ مزارعت معنیً اجارہ کی طرح ہے اور ایسا ہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب زمین

بیت المال کی ہو اور مزارعین کو کاشت پر دیدی جائے تو اس زمین کے بدلے مزارعین سے جو رقم وصول کی جائے گی وہ بدلِ اجارہ ہوگی خراج نہیں؛ جیسا کہ صاحب کمال وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ زمین عشری یا خراجی ہی رہے گی، خواہ سلطان اسے کسی کو اجارہ پر دے۔ پس مزارع سے لی جانے والی چیز اجرت ہو تو عشر یا خراج کا حصہ اہل وقف یا سلطان کے حصہ میں شمار ہوگا، لہٰذا کسی زمین سے عشر و خراج کی بالکلیہ نفی کر کے تیسری قسم بنانا صحیح نہیں ہے۔

فتاوی خیریہ کی عبارت ابھی جاری ہے اور اس درمیان علامہ شامیؒ نے ایک اور مطلب کا عنوان قائم کر دیا ہے: **لا شيئ على الفلاح لو عطلها و لو تركها لا يجبر عليها۔**

صاحب فتاوی خیریہ آگے کہنا چاہتے ہیں کہ یہ معاملہ مکمل اجارہ ہو یہی بہتر ہے، اس کو امام کے حق میں بھی خراج نہ مانیں یہ بہتر ہے، اس لئے کہ خراج کا قاعدہ یہ ہے کہ زمین کو معطل کرنے اور کاشت نہ کرنے سے خراجِ مقاسمہ فلاّح پر سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس پر جبر کرنا درست نہیں۔

ظاہر ہے کہ اس کو خراج ماننے سے یہ نقصان ہوگا اور بیت المال کو آمدنی نہ ہوگی اور یہ اس مقصد کے بھی خلاف ہوگا جس کے مطابق زمین فلاح کو دی گئی ہے، پس اس کو مکمل اجارہ ماننے کی صورت میں تعطیل کی صورت میں اجرت لی جائے تا کہ بیت المال کی آمدنی برقرار رہے۔ اور علامہ شامیؒ نے فتاوی خیریہ میں اس مقام پر مذکور ایک دوسرا جزئیہ بھی اتمامِ نفع کے لئے ذکر کر دیا ہے کہ جن صورتوں میں زمین خراجی ہوتی ہے اور کسی کو بطور خراج ہی دیدی گئی ہو اور ایسا شخص کبھی زراعت ترک

کردے یا شہر میں آ کر بس جائے تو اس سے خراج لینا درست نہیں، اس کے باوجود بعض ظالم حکمران ایسے لوگوں پر جبر کرتے ہوئے ان سے خراج مقاسمہ کے طور پر مال وصول کرتے ہیں وہ حرام ہے۔

نوٹ: یہ آخری جزئیہ اس بحث سے متعلق نہیں فقط فتاوی خیریہ میں ہونے اور مفید ہونے کے سبب یہاں علامہ شامیؒ نے شامل کرلیا ہے۔

خلاصہ: ایسی زمینوں کی حیثیت کے متعلق خلاصہ یہ ہوا کہ یا تو انہیں عشری و خراجی کے علاوہ تیسری قسم مانا جائے جیسا کہ صاحب الدرالمنتقی کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے یہاں نقل فرمایا ہے یا علامہ شامیؒ کے رجحان کے مطابق ایسی زمینوں کو ابھی بھی عشری یا خراجی ہی رکھا جائے۔

یہ بحث علامہ شامیؒ نے کتاب الزکوۃ[۱] میں بھی دو مطلب کے تحت ذکر فرمائی ہے۔ اور وہاں انہوں نے صاحب الدرالمنتقی کی اس توجیہ کو بلا تردید نقل فرمایا ہے کہ مزارع سے لی جانے والی چیز من وجہٍ اجرت اور من وجہٍ خراج ہوتی ہے، جب کہ اس مقام پر ان کا موقف قدرواضح ہے کہ اس کو اجرت ہی سمجھا جائے تو وہ اچھا ہے۔

نیز وہاں انہوں نے ابن نجیم کی تفصیل پر وضاحت سے رد فرمایا ہے، علامہ شامیؒ کا رجحان ان زمینوں کے عشری باقی رہنے کا ہے اور خراجی مانا جائے تو اس کی بھی گنجائش بیان فرمائی ہے، خراجی زمین میں خراج ملک کی حیثیت سے آتا ہے اور مذکورہ زمینیں اجارہ پر دی ہوئی ہیں، ان مالک بیت المال ہے، اس لیے **من تجب عليهم الخراج** نہ رہنے سے خراجی نہ ہو تو بھی عشر کا تعلق خارج یعنی پیداوار سے ہے، اس لیے عشری قرار دی جانی چاہیئے، رہی بات عشر کس سے لیا جائے؟ تو امام

[۱] ملاحظہ ہو، مطالب شامی، کتاب الزکاۃ، ص: ۱۰۳، اور ص: ۱۱۲۔

صاحب کے مطابق وہ موجر پر آتا ہے اور وہ اس صورت میں سلطان یا بیت المال خود ہے، اس لیے مزارع سے نہیں لیا جائے گا، اس پر فقط کرایہ ہوگا چنانچہ اس مقام پر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے:

ومن هذا القبيل الأراضی المصرية والشامية كما قدمناه ويؤخذ من هذا أنه لا عشر على المزارعين فی بلادنا إذا كانت أراضيهم غير مملوكة لهم لأن ما يأخذه منهم نائب السلطان وهو المسمی بالزعيم أو التيماری إن كان عشراً فلا شيئ عليهم غيره وإن كان خراجًا فكذلک لأنه لا يجتمع مع العشر وإن كان أجرة فكذالک على قول الإمام من أنه لا عشر على المستأجر؛ وأما على قولهما فالظاهر أنه كذلک لما علمت من أن المأخوذ ليس أجرة من كل وجه لأنه خراج فی حق الامام۔ تأمل۔

بحث کے اختتام پر علامہ شامیؒ نے دو باتیں ذکر فرمائی ہیں۔ صاحب الدر المنتقی مزارعین سے لی جانے والی طے شدہ مقدار کو اجرت قرار دیتے ہیں، اس لیے اجارہ کے اعتبار سے اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا ایک جواب جو صاحب الدر المنتقی نے دیا ہے اس کو نقل فرما کر اس کا ایک اور بہتر جواب اپنی طرف سے ذکر فرمایا ہے اور دوسرے نمبر پر ایسی زمینوں کے متعلق ایک اور حکم اور سلطنتِ عثمانیہ کا تعامل ذکر فرمایا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ کاشتکاروں سے زمین کی اجرت کے طور پر زمین کی پیداوار کا ثلث یا ربع لیا جائے (کما مر) تو یہ بات لازم آتی ہے کہ زمین کو اس سے حاصل ہونے والی پیداوار کے متعین حصے کے عوض اجرت پر دیا گیا ہے اور پیداوار کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجرت مجہول ہوگی اور اجرت کے مجہول ہونے کی وجہ سے یہ اجارہ فاسد شمار ہوگا، حالانکہ اس طرح کے اجارہ کو علماء جائز قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ جواز کیا ہے؟

صاحب الدرالمنتقی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس طرح کی زمینوں میں کاشتکار سے جو کچھ اجرت کے طور پر لیا جاتا ہے اسے امام کے حق میں خراج قرار دیا گیا ہے اور کاشتکار کے حق میں اجرت اس بناء پر ہے کہ یہاں صرف اور صرف خراج لازم کرنا حقیقتاً اور حکماً کسی طرح صحیح نہیں ہے، وجہ اس کی وہی ہے جو پہلے گذر چکی کہ زمین کا اصل مالک جب فوت ہوجائے اور زمین بیت المال کی ملکیت میں آجائے تو اس طرح کی زمینوں میں خراج لازم نہیں ہوتا ہے۔

صاحب الدرالمنتقی کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ کاشتکاروں سے لی جانے والی چیز من وجہ خراج اور من وجہ اجرت ہے، اس بناء پر علماء نے اس طرح کے اجارہ کو جائز قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو اگر اصلاً عقد مزارعت مانا جائے (جو حقیقۃً تو نہیں مگر معنیً اجارہ ہی ہے) تو یہ اعتراض بھی لازم نہیں آئے گا، چنانچہ فتاوی خیریہ کے کلام میں سابق میں گذرا کہ یہ اجارہ کے معنی میں ہے حقیقتاً اجارہ نہیں، اسی وجہ سے صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ کاشتکاروں سے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ بدلِ اجارہ ہے۔ (یہ پورا عقد اجارہ ہو یہ ضروری نہیں)

(۲) بیت المال کی وہ زمینیں جسے اُراضِ مملکت اور اُراضی حوز کہا جاتا ہے، جب یہ زمینیں کاشتکاروں کے قبضے میں ہوں اور کاشتکار مقررہ اجرت ادا کرتے رہیں تو یہ زمینیں ان کے قبضے سے نہیں لی جائے گی؛ البتہ کاشتکاروں کے لئے ایسی زمینوں کو بیچنا جائز نہیں، نیز جب کاشتکار فوت ہوجائیں تو اس زمین میں ان کا کوئی وارث نہیں بنایا جائے گا؛ بلکہ وہ زمین بیت المال کی ملک شمار ہوگی، لیکن سلطنت عثمانیہ میں یہ طریقہ جاری رہا ہے کہ جو شخص اپنا بیٹا چھوڑ کر فوت ہوجاتا تو زمین مفت میں اس

کے بیٹے کے نام منتقل ہوجاتی تھی اور اگر کوئی ایسا شخص فوت ہوجاتا جس کا کوئی بیٹا نہ ہوتو وہ زمین بیت المال کی ملک ہوجاتی تھی، اور اگر کوئی ایسا شخص فوت ہوجاتا جس کی علاتی بیٹی یا بھائی ہوتا تو ان کو اس بات کا اختیار ہوتا تھا کہ وہ اجارۂ فاسدہ کے ذریعہ ان زمینوں کو لے لیتے (اپنے پاس رکھتے) تھے، اور اگر بیت المال کسی کو کاشت کاری کے لئے زمین اجرت پر دے اور بطور اجرت پیداوار کا متعین حصہ مقرر کرے اب اگر مستأجر زمین کو تین سال یا تین سے زائد سال (زمین کے تفاوت کے اعتبار سے الگ مقرر کئے جاتے تھے) زمین کو معطل چھوڑ دے تو وہ زمین اس سے واپس لے لی جائے گی اور دوسرے کو دیدی جائے گی، نیز سلطان یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر کوئی دوسرا یہ کام نہیں کرسکتا یعنی ایسے مستأجر سے زمین نہیں لے سکتا جیسا کہ شرح ملتقی میں ہے اور اس کی مکمل بحث تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے۔

مطلب لا شيء على زراع الأراضي السلطانية من عشر أو خراج سوى الأجرة
مطلب لا شيء على الفلاح لو عطلها ولو تركها لا يجبر عليها

قلت: فعلى هذا لا شيء على زراعها من عشر أو خراج إلا على قولهما بأن العشر على المستأجر كما مر في بابه على أنك علمت أن المأخوذ ليس أجرة من كل وجه، بل هو في حق الإمام خراج، ولا يجتمع عشر مع خراج تأمل ثم رأيت في الخيرية الزارع في الأرض الوقف عامل بالحصة وهو كالمستأجر، وليس عليه خراج قال في الإسعاف وإذا دفع المتولي الأرض مزارعة فالخراج أو العشر من حصة أهل الوقف لأنها إجارة معنى، وبمثله نقول: إذا كانت الأرض لبيت المال، وتدفع مزارعة للمزارعين، فالمأخوذ منهم بدل إجارة لا خراج كما صرح به الكمال وغيره ومما هو مصرح به أن خراج المقاسمة، لا يلزم بالتعطيل، فلا شيء على الفلاح لو عطلها وهو غير مستأجر لها ولا جبر عليه بسببها وبه علم أن بعض المزارعين إذا ترك الزراعة وسكن مصرا فلا شيء عليه، فما تفعله الظلمة من الإضرار به حرام صرح به في البحر والنهر اهـ ملخصا لكن إذا كان المأخوذ من المزارعين

كالربع أو الثلث، من الغلة بدل إجارة كما مر، يلزم أن يكون استئجار الأرض ببعض الخارج منها، وهو فاسد لجهالته، فما وجه الجواز هنا قال في الدر المنتقى: والجواب ما قلنا إنه جعل في حق الإمام خراجا وفي حق الأكرة أجرة لضرورة عدم صحة الخراج حقيقة وحكما الما مراهـ أي لعدم من يجب عليه بسبب موت أهلها، وصيرورتها لبيت المال. قلت: لكن يمكن جعلها مزارعة كما مر في كلام الخيرية: وهي في معنى الإجارة لا إجارة حقيقية، ولهذا قال في الفتح إن المأخوذ بدل إجارة.

ثم اعلم: أن أراضي بيت المال المسماة بأراضي المملكة وأراضي الحوز إذا كانت في أيدي زراعها لا تنزع من أيديهم ما داموا يؤدون ما عليها، ولا تورث عنهم إذا ماتوا، ولا يصح بيعهم لها ولكن جرى الرسم في الدولة العثمانية أن من مات عن ابن انتقلت لابنه مجانا، وإلا فلبيت المال، ولو له بنت أو أخ لأب له أخذها بالإجارة الفاسدة وإن عطلها متصرف ثلاث سنين، أو أكثر بحسب تفاوت الأرض تنزع منه وتدفع لآخر، ولا يصح فراغ أحدهم عنها لآخر بلا إذن السلطان أو نائبه كما في شرح الملتقى، وتمام الكلام على ذلك قد بسطناه في تنقيح الفتاوى الحامدية (رد المحتار: ١٣/ ٦٧٥-٦٧٤)

مطلب القول لذي اليد أن الأرض ملكه وإن كانت خراجية

ملکیتِ زمین کے نزاع میں قابض ہی مدعا علیہ ہوگا، خواہ زمین خراجی ہو۔

مطلب ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف

امام کسی قابض سے اس کی زمین حق ثابت ومعروف کے بغیر نہیں لے سکتا۔

ماسبق کے مطلب میں شاہی زمین اور بیت المال کی زمینوں کا حکم عشر وخراج سے متعلق مذکور ہوا اور اس ضمن میں یہ بھی بیان ہوا کہ جن لوگوں کے پاس وہ زمینیں ہیں ان کے لئے ان زمینوں کا بیچنا درست نہیں اور بیت المال یا سلطان کے لئے بھی درست نہیں کہ ان سے وہ زمینیں واپس لے بلکہ صاحبِ ید کے مرنے کے بعد اس کی اولاد کے پاس رہنے دی جائے گی۔

اب اس مطلب میں علامہ شامیؒ اپنے ملک شام کی زمینوں کا حکم واضح کرتے ہیں کہ شام کی تمام زمینوں کے متعلق واضح طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اراضئ سلطانیہ یا اُراضئ حوز ہیں اور اس اعتبار سے ان کی بیع درست نہ ہو، ہاں ! جن زمینوں کے متعلق اُراضئ سلطانیہ یا بیت المال کا ہونا واضح ہے جیسا کہ مزارع موقوفہ کی زمینیں، قری یعنی دیہات کی زمینیں یا پہلے سے جن زمینوں کے متعلق سب کو معلوم ہے کہ وہ بیت المال کی ہیں ان کی بیع درست نہیں۔

ان کے علاوہ وہ اُراضی جو لوگوں کے پاس نسلاً بعد نسلٍ چلی آ رہی ہیں، ان کا کیا حکم ہوگا ؟ اگر وہ صاحبِ ید کی مملوک ہوں تو اس کی بیع درست ہوگی اور دوسرے کا اس میں حقِ شفعہ مانگنا بھی درست ہوگا اور اگر صاحبِ ید کی مملوک نہ ہو تو بیع درست نہ ہوگی اور اس میں شفعہ بھی جاری نہ ہوگا ، اس حکم کی وضاحت کے لئے علامہ شامیؒ نے فتاوی خیریہ سے ایک تفصیلی عبارت نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: ایسی زمین لوگوں کی مملوکہ زمین سمجھی جائے گی اور اس اعتبار سے بیع درست ہوگی تو حقِ شفعہ بھی جاری ہوگا اور ایسی زمینوں کا خراجی ہونا ان زمینوں کے مملوک ہونے میں مانع نہیں ، کیوں کہ تاتارخانیہ اور دوسری کتب میں مذکور ہے کہ خراجی زمینیں مملوک ہوتی ہیں اور عشری زمینیں بھی مملوک ہوتی ہیں اس کی بیع وغیرہ بھی درست ہے، ہاں ! اُراضئ سلطانیہ کسی کی مملوک نہیں ہوتی اور ان میں بیع وشفعہ کے احکام جاری نہ ہوں گے۔

اب اگر ایسی زمینوں کے متعلق ملکیت کا نزاع ہو اور صاحب ید کا مالک ہونا باعتبار قبضہ کے ظاہر ہے، اس لیے وہ مدعیٰ علیہ ہوگا اور خارج مدعی ہوگا اور اسی اعتبار

سے فیصلہ ہوگا، چنانچہ فتاوی خیریہ میں ہے کہ جب کوئی شخص جو صاحبِ ید ہو اور زمین کو شراء یا وراثت یا ان کے علاوہ کسی بھی سببِ ملک سے حاصل کرنے کی بنیاد پر اس بات کا دعوی کرتا ہو کہ مقبوضہ زمین اس کی ملکیت ہے نیز یہ کہ وہ اس زمین کا خراج ادا کرتا ہے تو اس صاحبِ ید کا قول معتبر ہوگا یعنی قبضہ اس کے لئے دلیل ملک ہوگی اور اگر کوئی دوسرا شخص جو خارج یعنی غیر ذی الید ہے یہ دعوی کرے کہ جس زمین کو صاحبِ ید اپنی مملوک سمجھتا ہے، وہ غلط ہے، اور میں مالک ہوں، تو یہ مدعی قرار پائے گا اور شرائط دعوی مکمل ہوں تو پھر مدعی ہونے کے اعتبار سے اسی سے بینہ مانگے جائیں گے اور بینہ نہ ہو تو زمین صاحب ید کے پاس ہی رہنے دی جائے گی، چونکہ اس طرح کے واقعات ہمارے شہروں میں کثرت سے پائے جاتے ہیں اور اس کو یہاں ذکر کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ جس کی ضرورت بہت زیادہ پڑتی ہو اس کو بیان کر دیا جائے تا کہ امت کو اس سے فائدہ پہنچے۔ واللہ اعلم۔

اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ فتاوی خیریہ میں جو بات بیان کی گئی ہے وہ قواعدِ فقہیہ کے مطابق ہے اور اچھا کلام ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمین اگر خراجی ہو تو ایسی زمین کا مالک بننے میں زمین کا خراجی ہونا مانع نہیں ہوگا نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کے ذریعہ ملکیت پر استدلال کیا جاتا ہے ان ذرائع میں سب سے زیادہ قوی ذریعہ اس چیز پر قبضہ ہونا اور اس میں تصرف کرنا ہے اور اسی وجہ سے کسی چیز کو کسی آدمی کے قبضہ و تصرف میں دیکھ کر اس کے حق میں ملکیت کی گواہی دینا درست ہے، اس لئے کہ ظاہر حال ہی اس بات پر شاہد ہے اور الخراج نامی رسالہ میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اہل خراج اور اہل حرب میں سے جو لوگ بھی ختم ہو

جائیں اور ان میں سے کوئی بھی باقی نہ رہے اور ان کی زمینیں بنجر اور بیکار ہو جائے اور ان زمینوں کا کسی کے قبضہ میں ہونا بھی معلوم نہ ہو اور نہ کوئی ان میں دعوی کرتا ہو پھر اگر کوئی ان زمینوں پر قبضہ کر لے اور ان میں ہل چلا کر اور پودے وغیرہ لگا کر ان زمینوں کو آباد کر دے نیز عشر اور خراج میں سے جو بھی ان زمینوں پر لازم ہوتا ہو وہ بھی وہ ادا کر دے تو وہ زمینیں اسی کی ہو جائے گی۔

اور جن موات بنجر زمینوں کا حکم یہاں بیان کیا گیا ہے وہ یہی زمینیں ہیں اور امام کو حق نہیں کہ اس صاحب ید کے قبضہ سے کوئی چیز چھین لے سوائے یہ کہ کوئی حق شرعی ثابت ہو تو لے سکتا ہے۔

اور ہم اس سے پہلے بھی یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ عراق، شام اور مصر کی زمینیں طاقت کے ساتھ فتح کی گئی تھیں اور وہ تمام زمینیں خراجی تھیں اور ان زمینوں کو مغلوب شدہ لوگوں کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا تھا، لہٰذا جب ان زمینوں میں کسی کا کوئی حق نہ ہو تو امام کا ان زمینوں کو مغلوب شدہ لوگوں کے قبضے سے لینا جائز نہیں، نیز امام سرخسی کی شرح سیر کبیر میں ہے کہ جس طرح مسلمانوں نے شام وغیرہ کی زمینوں کے بدلے ان کے باسیوں سے صلح کر لی تھی اسی طرح مغلوب شدہ لوگوں سے بھی صلح کر لے اور صلح ہو جائے تو صلح ہو جانے کے بعد مسلمانوں کے لئے ان کے گھروں اور زمینوں سے کوئی چیز لینا جائز نہیں، نیز مسلمانوں کا مغلوب شدہ لوگوں کے گھروں پر دھاوا بولنا اور حملہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مسلمانوں نے ان سے مصالحت کا عہد و پیمان کیا ہوا ہے اور مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ زمینیں ان ہی لوگوں کی مملوکہ ہیں تو پھر یہ کہنا کہ ممکن ہے کہ زمین کے تمام مالک

وارث چھوڑے بغیر فوت ہو گئے، یعنی زمین کے تمام مالکین فوت ہو گئے اور ان کا کوئی وارث نہ تھا، اس وجہ سے تمام زمینیں اب بیت المال کی ملک شمار ہوں گی! یہ کہنا کس طرح درست ہوگا؟

اس لئے کہ یہ تو محض ایک احتمال ہے کہ تمام مالک فوت ہو گئے ہوں اور ان کا کوئی وارث بھی نہ ہو نیز جب پہلے سے کسی کا مالک ہونا معلوم ہو کہ فلاں زمین کا فلاں شخص مالک ہے تو محض مذکورہ احتمال سے اس کی ملکیت کی نفی نہیں ہوگی۔

اور متن میں ہدایہ کی عبارت کے تحت یہ تصریح بیان کی جا چکی ہے کہ عراق وغیرہ کی زمینیں اہل عراق کی مملوک ہیں، ان کا ان زمینوں کو بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے، مصر اور شام کی زمینوں کا حکم بھی اسی طرح ہے اور یہ ہمارے مذہب کے مطابق ظاہر ہے، اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مصر و شام وغیرہ کی زمینیں مسلمانوں کے لئے وقف ہیں، ان کے اعتبار سے انجام کار حکم یہی ہوگا، اور اس مسئلہ میں امام سبکی کی عبارت زیادہ واضح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شام اور مصر میں جو زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں ہیں، بلاشبہ وہ زمینیں ان ہی کی ہیں یعنی ان کے قبضہ وتصرف میں ہی رہے گی۔

اب چاہے تو باعتبار وقف مسلمانوں کے پاس رہے گی جیسا کہ حضرت عمرؓ کے طریقے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مصر و شام کی زمینیں مسلمانوں کے لئے وقف کی گئی ہیں: پس منظر اس کا یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے عراق شام اور مصر کی زمینوں کو فتح کیا اور ان زمینوں میں سے کچھ بھی تقسیم نہیں کیا یہاں تک کہ خمس بھی ادا نہیں کیا اور تمام زمینیں خراج کی شرط پر ان کے اصلی مالکین کے پاس رہنے دی۔ مذکورہ تفصیل

سے معلوم ہوا کہ مصر وشام کی زمینیں مسلمانوں کے مصالح کے لئے وقف کی گئی ہیں اس حیثیت سے مصر وشام کی زمینیں مسلمانوں کے لئے موقوفہ ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کے پاس ہی رہے گی۔

اور اگر مسلمانوں کے پاس ان زمینوں کو وقفاً نہ مانیں تو ملکاً وہ ان کے پاس ہوں گی، یعنی مصر وشام وغیرہ کی فتح کے بعد مذکورہ زمینیں بیت المال کی ملک ہوگئی ہوں یا کسی بھی سبب سے بیت المال کی ملک میں آ گئی ہوں، اگر چہ یہ معلوم نہ ہو کہ مذکورہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں کہاں سے آئی، یعنی اولاً تو وہ اصل مالک اہل خراج کی تھیں پھر کب بیت المال کی ملکیت میں آئیں اور بیت المال سے کب اس وقت کے اصحابِ ید کے پاس آئی، یہ سب تفصیل معلوم نہ ہونا مضر نہیں ؛ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شیئ کسی کے قبضہ میں ہو اور کن واسطوں سے ہو کر قابض تک پہنچی ہے اس کا علم نہ ہو اس کے باوجود مقبوضہ شیئ قابض کے قبضہ میں رہنے دی جائے گی اور اس قابض کو بینہ پیش کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا، چنانچہ علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی زمینیں جس کسی کے قبضہ میں ہو یا کوئی مکان کسی کے پاس ہو تو اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ:

(الف) ممکن ہے کہ مقبوضہ زمین بنجر پڑی ہوئی ہو اور قابض نے ہل چلا کر اور پودے وغیرہ لگا کر اس زمین کو آباد کیا ہو اور قاعدہ ہے کہ بنجر زمین کو کوئی آباد کرے تو وہ اس کا مالک ہوتا ہے، لہٰذا مقبوضہ زمین قابض کی ملک ہوگی۔

(ب) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مقبوضہ زمین قابض تک صحیح واسطوں سے منتقل ہو کر پہنچی ہو۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ مذکورہ دونوں احتمال کی بناء پر بھی مقبوضہ زمین کا مالک قابض ہی ہوگا، محقق ابن حجر مکی اپنے فتاوی الفقھیہ میں علامہ سبکیؒ کے کلام کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ علامہ سبکی کی عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ جولوگ زمینوں کے مالک ہیں یا جو اوقاف پر قابض ہیں تو اب زمینوں کا اصل مالک چاہے بیت المال کو مانیں یا مسلمانوں کے لئے وقف مانیں، بہرصورت زمینیں قابض کے پاس رہنے دی جائینگی، اس لئے کہ مذکورہ احتمالات تو علی حالہ باقی ہی ہیں، وہ یہ کہ ممکن ہے کہ زمینیں بنجر اور بیکار پڑی ہوئی ہوں اور قابض نے انہیں آباد کیا ہو، اگر یہ احتمال درست ہو تو قابض ہی اصل مالک سمجھا جائیگا، نیز تمام زمینوں کے بارے میں غور و خوض کے بعد بھی یہ ثابت نہیں ہوسکا کہ تمام زمینیں موقوفہ ہیں اور نہ یہ کہ تمام زمینیں بیت المال کی ملک ہیں، اور اگر یہ مان بھی لے کہ زمینوں کا اصل مالک بیت المال ہے تو قابض کا طویل زمانے سے اس زمین میں ایسا تصرف جیسا کہ مالک اپنی مملوکہ زمین میں کرتا ہے یا ناظر وقف (متولی) اپنے ماتحت اوقاف میں کرتا ہے، ایسے ظاہر اور قطعی قرائن ہیں جو قابض کے قبضے کو ایسا جواز فراہم کرتے ہیں کہ ان لوگوں سے تعرض نہ کیا جائے جن کے قبضہ میں وہ زمین ہے اور ان سے وہ زمین واپس نہ لی جائے۔

فتاوی فقہیہ میں آگے علامہ سبکی کا قول نقل کیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم بغیر دلیل اور بینہ کے (موجود محقق یعنی) قابض کے قبضہ کو ختم کرنے کا حکم نافذ کریں تو یہ قابض پر ظلم کرنے کے مترادف ہوگا، اس لئے کہ بغیر گواہ کے کسی کے قبضہ سے کوئی چیز لینا گویا اس پر ظلم کرنا ہے، پھر ایک طویل کلام کے بعد ابن حجر مکیؒ فرماتے ہیں کہ

جب قاری کے سامنے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ مقبوضہ زمینیں بغیر گواہ کے قابض کے قبضہ سے نہیں لی جائیں گی تو یقیناً مصروشام کی جوزمینیں لوگوں کے قبضے میں ہیں اوران کے پاس ان زمینوں کے پہنچنے کی تفصیل مجہول ہے تو ان زمینوں کوان کے قبضے میں رہنے دی جائے گی اور قابض سے ان زمینوں کے متعلق کسی بھی شیئ کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جب فقہاء کرام کفر کے لئے بنائے گئے گرجا گھروں کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ان گرجا گھروں کو باقی رہنے دیا جائے اوران سے چھیڑ چھاڑ نہ کی جائے، اورفقہاء کے یہ کہنے کی وجہ ایک ضعیف احتمال ہے کہ ممکن ہے گرجا گھر جنگل میں ہوں اورشہر کی آبادی گرجا گھروں کے ساتھ مل چکی ہوں تو مقبوضہ زمینوں میں بھی دو احتمال موجود ہیں، جن کی بنیاد پر یہ زمینیں ان کے قابض کے پاس رہنے دی جائیں، ایک یہ کہ زمین بنجر ہو اور قابض نے ان زمینوں کوآباد کیا ہو یا یہ کہ مقبوضہ زمینیں قابض تک صحیح واسطوں سے منتقل ہوکر پہنچی ہو

علامہ ابن حجر مکیؒ نے اس بارے میں بہترین اورطویل بحث کی ہے اورجن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ مصر کی زمینیں طاقت کے زور پر فتح کی گئی ہیں، اس لیے وہ بیت المال کی مملوک ہیں اور ان زمینوں کو موقوف ماننا صحیح نہیں ہے، اور اسی لئے ان زمینوں کو قابض کے قبضہ سے چھین کر بیت المال میں داخل کردینا ہوگا؛ ایسے نظریات کے حامل لوگوں کی علامہ ابن حجر مکیؒ نے سخت مخالفت کی ہے اوران کی تردید کی ہے۔

مطلب القول لذی الید أن الأرض ملکه وإن کانت خراجیة

قلت: لکن عدم ملك الزراع في الأراضي الشامية غير معلوم لنا إلا في نحو القرى والمزارع الموقوفة أو المعلوم كونها لبيت المال أما غيرها

فنراهم يتوارثونها، ويبيعونها جيلا بعد جيل، وفي شفعة الفتاوى الخيرية: سئل في إخوة لهم أراض مغروسة، ولرجل أرض مغروسة مجاورة لها، وطريق الكل واحد باع الرجل أرضه هل لهم أخذها بالشفعة ولا يمنع من ذلك كونها خراجية؟

أجاب: نعم لهم الأخذ بالشفعة، وكونها خراجية لا يمنع ذلك إذ الخراج لا ينافي الملك ففي التتارخانية وكثير من كتب المذهب: وأرض الخراج مملوكة وكذلك أرض العشر يجوز بيعها وإيقافها وتكون ميراثا كسائر أملاكه، فتثبت فيها الشفعة، وأما الأراضي التي حازها السلطان لبيت المال ويدفعها للناس مزارعة لا تباع فلا شفعة فيها فإذا ادعى واضع اليد الذي تلقاها شراء أو إرثا أو غيرهما من أسباب الملك أنها ملكه، وأنه يؤدي خراجها، فالقول له أو على من يخاصمه في الملك البرهان إن صحت دعواه عليه شرعا، واستوفيت شروط الدعوى، وإنما ذكرت ذلك لكثرة وقوعه في بلادنا حرصا على نفع هذه الأمة بإفادة هذا الحكم الشرعي الذي يحتاج إليه كل حين والله تعالى أعلم اهـ ما في الخيرية. ولا يخفى أنه كلام حسن جار على القواعد الفقهية وقد قالوا إن وضع اليد والتصرف من أقوى ما يستدل به على الملك، ولذا تصح الشهادة بأنه ملكه، وفي رسالة الخراج لأبي يوسف: وأيما قوم من أهل الخراج، أو الحرب بادوا فلم يبق منهم أحد، وبقيت أرضهم معطلة، ولا يعرف أنها في يد أحد، ولا أن أحدا يدعي فيها دعوى، وأخذها رجل فحرثها وغرس فيها، وأدى عنها الخراج أو العشر، فهي له، وهذه الموات التي وصفت لك، وليس للإمام أن يخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف. اهـ.

وقدمناه عنه أيضا أن أرض العراق والشام ومصر عنوية خراجية تركت لأهلها الذين قهروا عليها، وفي شرح السير الكبير للسرخسي: فإن صالحوهم على أراضيهم، مثل أرض الشام مدائن وقرى، فلا ينبغي للمسلمين أن يأخذوا شيئا من دورهم وأراضيهم، ولا أن ينزلوا عليهم منازلهم، لأنهم أهل عهد وصلح اهـ فإذا كانت مملوكة لأهلها فمن أين يقال إنها صارت لبيت المال باحتمال أن أهلها كلهم ماتوا بلا وارث فإن هذا

الاحتمال لا ينفي الملك الذي كان ثابتا، وقد سمعت التصريح في المتن تبعا للهداية، بأن أرض سواد العراق مملوكة لأهلها يجوز بيعهم لها، وتصرفهم فيها، وكذلك أرض مصر والشام كما سمعته، وهذا على مذهبنا ظاهر وكذا عند من يقول إنها وقف على المسلمين فقد قال الإمام السبكي: إن الواقع في هذه البلاد الشامية والمصرية، أنها في أيدي المسلمين، فلا شك أنها لهم إما وقفا، وهو الأظهر من جهة عمر -رضي الله عنه- وإما ملكا، وإن لم يعرف من انتقل منه إلى بيت المال، فإن من بيده شيء لم يعرف من انتقل إليه منه يبقى في يده، ولا يكلف بينة ثم قال: ومن وجدنا في يده أو ملكه مكانا منها، فيحتمل أنه أحيي، أو وصل إليه وصولا صحيحا. اهـ.

مطلب ليس للإمام أن يخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف

قال المحقق ابن حجر المكي في فتاواه الفقهية بعد نقله كلام السبكي: فهذا صريح في أنا نحكم لذوي الأملاك والأوقاف ببقاء أيديهم على ما هي عليه، ولا يضرنا كون أصل الأراضي ملكا لبيت المال، أو وقفا على المسلمين لأن كل أرض نظرنا إليها بخصوصها، لم يتحقق فيها أنها من ذلك الوقف، ولا الملك لاحتمال أنها كانت مواتا وأحييت وعلى فرض تحقق أنها من بيت المال، فإن استمرار اليد عليها والتصرف فيها تصرف الملاك في أملاكهم أو النظار فيما تحت أيديهم الأزمان المتطاولة قرائن ظاهرة، أو قطعية على اليد المفيدة لعدم التعرض لمن هي تحت يده وعدم انتزاعها منه قال السبكي: ولو جوزنا الحكم برفع الموجود المحقق: أي وهو اليد بغير بينة، بل بمجرد أصل مستصحب، لزم تسليط الظلمة على ما في أيدي الناس، ثم قال ابن حجر بعد كلام طويل: إذا تقرر ذلك بان لك واتضح اتضاحا لا يبقى معه ريبة أن الأراضي التي في أيدي الناس بمصر والشام المجهول انتقالها إليهم تقر في أيدي أربابها، ولا يتعرض لهم فيها بشيء أصلا لأن الأئمة إذا قالوا في الكنائس المبنية للكفر إنها تبقى، ولا يتعرض لها عملا بذلك الاحتمال الضعيف أي كونها كانت في برية، فاتصلت بها عمارة المصر فأولى أن يقولوا ببقاء تلك الأراضي بيد من هي تحت أيديهم، باحتمال أنها

كانت مواتا فأحييت، أو أنها انتقلت إليهم بوجه صحيح اهـ.

وقد أطال - رحمه الله تعالى - في ذلك إطالة حسنة ردا على من أراد انتزاع أوقاف مصر وإقليمها، وإدخالها في بيت المال، بناء على أنها فتحت عنوة، وصارت لبيت المال، فلا يصح وقفها (رد المحتار: ١٣/ ٦٦٨-٦٦٧)

مطلب فيما وقع من الملك الظاهر بيبرس من إرادته انتزاع العقارات من ملاكها لبيت المال

بادشاہ ظاہر بیبرس کا زمینوں کو مالکین سے چھیننے کا ارادہ کرنا

علامہ ابن حجر مکیؒ فتاوی فقہیہ میں فرماتے ہیں کہ مصر اور شام کی مقبوضہ زمینوں کو قابض کے قبضہ سے چھیننے کا ارادہ پہلے بادشاہ ظاہر بیبرس کر چکا ہے، اور ظاہر بیبرس نے قابض سے زمین کے ایسے کاغذات کا مطالبہ کیا جو ان کی ملکیت پر گواہی دیتے ہوں اور اگر زمین کے کاغذات نہ ہوں تو وہ زمین ان سے چھین لے گا؛ جب ظاہر بیبرس نے اس طرح ظلم کرنا شروع کیا تو شیخ الاسلام امام نوویؒ اس کے خلاف کھڑے ہوئے اور امام نوویؒ نے ظاہر بیبرس سے کہا کہ یہ انتہائی جہالت اور عناد ہے، نیز یہ کہ مسلمان علماء میں سے کسی کے نزدیک بھی قابض کے قبضہ سے مقبوضہ چیز کو بغیر گواہ کے چھیننا حلال نہیں ہے اور امام نوویؒ نے یہ بھی کہا کہ جو چیزیں جس کے قبضہ میں ہو وہ چیز قابض ہی کی ملکیت سمجھی جائے گی اور کسی کو قابض پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا اور اس سے کوئی بینہ و دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور امام نوویؒ بادشاہ کے مذکورہ عمل سے باز آنے تک برابر بادشاہ کو برا کہتے رہیں اور اسے نصیحت کرتے رہے، یہاں تک کہ بادشاہ نے یہ ارادہ ترک کر دیا۔ امام نوویؒ ہی وہ نیک سیرت عالم ہیں کہ جن کی نقل کو قبول کرنے اور ان کے علم و فضل پر علماء مذہب نے اتفاق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب کسی کے قبضہ میں کوئی چیز ہو تو قابض کی

ملکیت کے لئے یہی کافی ہے، ملکیت پر گواہی کے لئے مزید مستند کاغذات کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور انہوں نے اس پر علماء کا اجماع نقل فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب ان بڑے بڑے علماء جن کا مذہب یہ ہے کہ مصری اور شامی زمینیں دراصل مسلمانوں پر وقف ہیں یا بیت المال کی ملکیت ہیں، اس کے باوجود ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مصر وشام کی زمینوں میں سے کسی زمین کے بارے میں یہ دعوی کرے کہ یہ میری ملکیت ہے تو اب اس سے کسی ایسے کاغذات کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جو اس کا ثبوت فراہم کریں، اس لئے کہ ممکن ہے کہ جس زمین کے بارے میں مدعی دعوی کررہا ہے وہ زمین اس تک صحیح طریقہ سے پہنچی ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مذہب کے مطابق تو یہ زمین ان کے مالکوں کی ملکیت ہیں اور خراج کی شرط پر اصل مالکین کی ملک میں باقی رکھی گئی ہے، اس اعتبار سے تو یہ کہنا بالکل درست نہیں کہ جب آہستہ آہستہ زمین کے مالک بلا وارث فوت ہوگئے تو مذکورہ زمینیں کاشتکاروں کی مملوکہ نہ رہیں بلکہ بیت المال کی ملک ہوگئیں، پس ایسا کرنا یعنی دلیل کا مطالبہ کرنا اور پیش نہ کرنے کی صورت میں زمین کو بیت المال کی سمجھ کر واپس لے لینا ان زمینوں میں میراث کو باطل کرنے اور اوقاف کو باطل کرنے کو مستلزم ہوگا، یعنی ہمارے مذہب کے مطابق تو یہ زمین فتح کے پہلے دن سے اصل مالکوں میں رکھی گئی تھیں اور ان سے ہی میراث در میراث لوگوں کے پاس چلی آتی رہی ہیں، کسی کے بلاوارث فوت ہونے کے احتمال کی بنیاد پر اس زمین کو بیت المال کی ملک قرار دینا احتمال محض ہے، پس دلیل کا مطالبہ کرنا اور نہ ہو تو بیت المال کی ملک سمجھنے میں ابطال مواریث ہیں، اسی طرح اوقاف بھی اصحاب وقف کے قبضے میں وقف علی الاولاد وغیرہ کے اعتبار سے ان کے قبضے میں ہے، اس

لئے ان سے وسیلہ وسند نہ ہونے کے بہانے سے لے لینا ابطالِ وقف ہوگا، اور اس طرح کرنے میں تو ظالموں کو ان لوگوں پر زیادتی کرنے کا حق مل جائے گا، جن کا قبضہ زمین پر مدتِ مدیدہ سے کسی معارض ونزاع کے بغیر چلا آرہا ہے۔ پس ایسا کرنا درست نہ ہوگا اور اس زمین میں عشر وخراج ہونا ملکیت کے منافی نہیں ہے۔ کما مرّ۔

مصنف اور دیگر حضرات کا صریح قول بھی یہاں پر یہی ہے کہ عراق وغیرہ کی زمینیں خراجی ہیں اور ان ہی کی مملوکہ ہیں اور یہ تو محض ایک احتمال ہے کہ زمین کا مالک بغیر وارث چھوڑے فوت ہوگیا ہو، اس لئے وہ زمینیں اب بیت المال کی ملک ہوں گی، حالانکہ یہ احتمال، احتمالِ ناشی بلا دلیل ہے اور اس کے بالمقابل یہ کہ جس کا زمین پر قبضہ ہو اور قبضہ ثابت اور محقق بھی ہو یہ ایک مضبوط دلیل ہے، تو محض ایک احتمال ثابت شدہ چیز کو ختم نہیں کرسکتا، لہٰذا قابض مقبوضہ زمینوں کا مالک ہوگا، اسلئے کہ اصل یہ ہے کہ چیز کسی کی مملوکہ ہی ہو اور قبضہ کا ہونا ملکیت کو باقی رکھنے کی قوی ترین دلیل ہے، لہٰذا قطعی ثبوت کے بغیر قابض کے قبضہ کو ختم نہیں کیا جاسکتا اور اگر بغیر ثبوت کے قبضہ کو ختم کرنے کا فیصلہ کردیں تو ہر وہ چیز جس میں قبضہ ہی مالک کی ملکیت پر دلالت کرتا ہو اور قبضہ کو بغیر ثبوت کے ختم کرنا درست قرار دیں تو ایسی تمام چیزوں سے مالک کی ملکیت کو ختم کردینا لازم آئے گا، حالانکہ کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے۔

اور امام نوویؒ نے ماقبل میں یہ بات بیان فرمائی ہے کہ قابض سے مقبوضہ زمین کے بارے میں تعرض نہیں کیا جائے گا اور عدمِ تعرض پر اجماع نقل فرمایا ہے، حلانکہ خود امام نوویؒ کا مذہب یہ ہے کہ دراصل مصری اور شامی زمینیں اپنے باسیوں کی مملوکہ نہیں ہے، بلکہ وہ زمینیں وقف ہیں یا بیت المال کی ملکیت ہیں تو ہمارے مذہب کے مطابق تو بدرجۂ اولیٰ یہی ہوگا جو امام نوویؒ کا مذہب ہے اور یہ کہنا کہ امام نووی

(م: ٦٧٦ھ) کے بعد صاحب اَرض وارث چھوڑے بغیر مر گیا ہو اور بیت المال مالک بن گیا ہو، یہ بات بعید از قیاس ہے، اس لئے کہ ابن حجر مکیؒ (م: ۹۷۴ھ) امام نوویؒ کے کئی سو سال بعد آئے ہیں اس کے باوجود ابن حجر مکیؒ بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ جو لوگ زمینوں کے مالک ہیں یا جو اوقاف پر قابض ہیں تو اب زمینوں کا اصل مالک چاہے بیت المال کو مانے یا مسلمانوں پر وقف مانیں، بہرصورت زمینیں قابض کے قبضہ میں رہنے دی جائے گی، اور قابض کے قبضہ سے ان زمینوں کو واپس نہیں لیا جائے گا۔ (وقد سمعت کلامہ)

خلاصۂ کلام یہ کہ اراضی مصر و شام میں سے جن زمینوں کے بارے میں صراحتاً یہ معلوم ہو کہ شرعاً یہ زمینیں بیت المال کی ملک ہیں تو شارح نے ماقبل میں فتح القدیر کے حوالہ سے ان زمینوں کا حکم بیان فرمادیا کہ جب تک کاشتکاران زمینوں کا بدلِ اجارہ (خراج) ادا کرتے رہیں تب تک ان زمینوں کو ان کے قبضے میں رہنے دیا جائیگا، ہاں البتہ کاشتکاروں کا ان زمینوں کو بیچنا جائز نہیں، نیز کاشتکاروں کے مرنے کے بعد ان زمینوں کو میراث میں تقسیم نہیں کیا جائے گا، یعنی کاشتکاروں کی موت کے بعد وہ زمینیں بیت المال کی ملک شمار ہوں گی، اور جن زمینوں کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ آیا شرعاً یہ زمینیں بیت المال کی ملک ہیں یا نہیں؟ تو ایسی زمینیں اپنے مالک (کاشتکار) کی ملک شمار ہوگی اور زمینوں کے بدلے کاشتکاروں سے جو کچھ لیا جائیگا وہ خراج شمار ہوگا، نہ کہ اجرت؛ اس لئے کہ ہمارے مذہب کے مطابق اصلاً یہ خراجی زمینیں ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل کو غنیمت جانیں۔ یہی وہ حق بات ہے جس کو مضبوطی سے پکڑ کر عمل کرنا ضروری ہے، میں نے اس سلسلے میں زیادہ تفصیل

اس لئے نقل فرمائی ہے کہ کسی دوسرے نے یہ تفصیل ذکر نہیں فرمائی؛ بلکہ سب لوگ محقق کمال کی پیروی کرتے ہیں، حالانکہ حق کی پیروی کرنی چاہئے، ہوسکتا ہے کہ محقق کمال نے بھی زمینوں کو بیت المال کی ملک قرار دیکر اجرت کا جو حکم ذکر فرمایا ہے وہ مصر وشام کی تمام زمینوں کے بارے میں نہ ہو؛ بلکہ فقط ان زمینوں کے بارے میں ہو جن کا بیت المال کی ملک ہونا متیقن ہو۔ واللہ أعلم۔

مطلب فيما وقع من الملك الظاهر بيبرس من إرادته انتزاع العقارات من ملاكها لبيت المال

قال: وسبقه إلى ذلك الملك الظاهر بيبرس، فإنه أراد مطالبة ذوي العقارات بمستندات تشهد لهم بالملك، وإلا انتزعها من أيديهم متعللا بما تعلل به ذلك الظالم، فقام عليه شيخ الإسلام الإمام النووي - رحمه الله تعالى -، وأعلمه بأن ذلك غاية الجهل والعناد وأنه لا يحل عند أحد من علماء المسلمين بل من في يده شيء فهو ملكه، لا يحل لأحد الاعتراض عليه، ولا يكلف إثباته ببينة ولا زال النووي - رحمه الله تعالى - يشنع على السلطان، ويعظه إلى أن كف عن ذلك، فهذا الحبر الذي اتفقت علماء المذاهب على قبول نقله والاعتراف بتحقيقه وفضله نقل إجماع العلماء على عدم المطالبة بمستند عملا باليد الظاهر فيها أنها وضعت بحق اهـ.

قلت: فإذا كان مذهب هؤلاء الأعلام، أن الأراضي المصرية والشامية أصلها وقف على المسلمين، أو لبيت المال ومع ذلك لم يجيزوا مطالبة أحد يدعي شيئا أنه ملكه بمستند يشهد له بناء على احتمال انتقاله إليه، بوجه صحيح فكيف يصح على مذهبنا بأنها مملوكة لأهلها أقروا عليها بالخراج، كما قدمناه أنه يقال إنها صارت لبيت المال، وليست مملوكة للزراع لاحتمال موت المالكين لها شيئا فشيئا بلا وارث، فإن ذلك يؤدي إلى إبطال أوقافها وإبطال المواريث فيها وتعدي الظلمة على أرباب الأيدي الثابتة المحققة في المدد المطاولة بلا معارض، ولا منازع، ووضع العشر أو الخراج عليها لا ينافي ملكيتها كما مر، وهو صريح قول

المصنف، وغيره هنا أن أرض سواد العراق خراجية وأنها مملوكة لأهلها واحتمال موت أهلها بلا وارث لا يصلح حجة في إبطال اليد المثبتة للملك فإنه مجرد احتمال لم ينشأ عن دليل، ومثله لا يعارض المحقق الثابت، فإن الأصل بقاء الملكية واليد أقوى دليل عليها، فلا تزول إلا بحجة ثابتة وإلا لزم أن يقال مثل ذلك في كل مملوك بظاهر اليد، مع أنه لا يقول به أحد، وقد سمعت نقل الإمام النووي الإجماع على عدم التعرض مع أن مذهبه أن تلك الأراضي في الأصل غير مملوكة لأهلها بل هي وقف، أو ملك لبيت المال فعلى مذهبنا بالأولى واحتمال كون أهلها ماتوا بلا وارث بعد الإمام النووي أبعد البعد، وهذا ابن حجر المكي بعد النووي بمئات من السنين وقد سمعت كلامه.

والحاصل في الأراضي الشامية والمصرية ونحوها: أن ما علم منها كونه لبيت المال بوجه شرعي فحكمه ما ذكره الشارح عن الفتح، وما لم يعلم فهو ملك لأربابه والمأخوذ منه خراج لا أجرة؛ لأنه خراجي في أصل الوضع، فاغتنم هذا التحرير، فإنه صريح الحق الذي يعض عليه بالنواجذ وإنما أطلت في ذلك لأني لم أر من تعرض لذلك هنا بل تبعوا المحقق الكمال في ذلك والحق أحق أن يتبع ولعل مراد المحقق ومن تبعه الأراضي التي علم كونها لبيت المال والله تعالى أعلم. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۸۰-۲۷۹)

مطلب في بيع السلطان وشرائه أراضي بيت المال

بادشاہ کا بیت المال کی زمینوں کو بیچنے اور خریدنے کا حکم

مصر وشام کی زمینوں کے متعلق فتح القدیر کی بات در مع التنویر میں یہ مذکور ہے کہ ان زمینوں سے جو ٹیکس امام وصول کرتا ہے، اس کی حیثیت اجرت کی ہے، خراج کی نہیں؛ کیوں کہ یہ زمینیں بیت المال کی ملکیت ہیں، بایں طور پر اس کے اصل مالکین بلا وارث فوت ہوتے رہے اور اس اعتبار سے دھیرے دھیرے یہ سب زمینیں بیت المال کی ملکیت میں آگئیں اور اس کے بعد بیت المال کی طرف سے لوگوں کو اجرت پر دی ہوئی ہیں، فتح القدیر میں مذکور زمینوں کی حیثیت اور مآخوذ ٹیکس

کی حیثیت سے متعلق تفصیلی بحث گذشتہ مطالب میں گزر چکی ہے۔

البتہ درمع التنویر میں آگے فتح القدیر کی اس عبارت اور حکم پر تفریع کرتے ہوئے یہ حکم مذکور ہے کہ وہ زمینیں بیت المال کی ملک ہیں، لہٰذا امام المسلمین کا ان زمینوں کو بیچنا اور بیت المال کے وکیل سے ان زمینوں کو اپنے لئے خریدنا جائز نہیں، ہے۔ نیز امام المسلمین بیت المال کے حق میں یتیم کے ولی کی طرح ہے؛ اس لیے اگر بیت المال کو ضرورت ہو (العیاذ باللہ) تو امام المسلمین کا بیت المال کی کسی چیز کو بیچنا اسی طرح بیت المال کے وکیل سے اسے خریدنا دونوں درست ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں امام المسلمین کا بیت المال کی کسی چیز کو بیچنے اور خریدنے کا حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

درمختار میں من وکیل بیت المال والا جملہ شراؤہ سے متعلق ہے اور بیت المال کے وکیل سے مراد وہ شخص ہے جسے امام المسلمین نے بیت المال کی نگرانی کے لئے متعین کیا ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ امام المسلمین کا بیت المال کی کسی چیز کو بیچنا اور خریدنا درست ہے یا نہیں؟ تو بیچنے کا حکم تو واضح ہے کہ اگر امام المسلمین بیت المال کی کوئی چیز بذات خود بیچتا ہے تو بیچنا درست ہے اور جہاں تک بات ہے خریدنے کی تو اس میں کچھ تفصیل ہے، ملاحظہ ہو:

اگر امام المسلمین بیت المال کی کوئی چیز اپنے لئے خریدے تو خریدنا درست نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ امام المسلمین بیت المال سے کوئی چیز خریدنے کے حق میں یتیم کے وصی کی طرح ہے اور یتیم کے وصی کے لئے یتیم کے مال میں سے کوئی چیز اپنے لئے خریدنا جائز نہیں، ٹھیک اسی طرح امام المسلمین کا بذات خود بیت المال کی کوئی چیز اپنے لئے خریدنا جائز نہیں؛ البتہ جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ اگر امام المسلمین

کوئی چیز خریدنا چاہے تو بیت المال کے وکیل سے خریدے تاکہ مذکورہ خرابی لازم نہ آئے، اور قنیہ اور خلاصہ میں ہے کہ اگر بادشاہ بیت المال کی کوئی چیز بذات خود خریدنا چاہے تو بادشاہ پہلے اس چیز کو کسی کے ہاتھ فروخت کردے پھر مشتری شیئ مشتری سے خرید لے۔ اھ

اور تجنیس میں اس کا طریقہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ بادشاہ بیت المال کے وکیل کو حکم دے کہ فلاں شیئ کسی کو بیچ دے، پھر جب وکیل اس چیز کو بیچ دے تو بادشاہ مشتری سے اس چیز کو خرید لے۔

مذکورہ حیلے اس لئے بیان کئے گئے ہیں کہ اگر بادشاہ کا بذات خود خریدنا درست قرار دیا جائے تو ممکن ہے کہ کوئی یہ تہمت لگائے کہ بادشاہ نے اپنے اختیارات کی بناء پر فلاں شیئ کم قیمت میں خرید لی، اس بناء پر اگر بادشاہ بیت المال کی کوئی چیز خریدنا چاہے تو مذکورہ طریقوں سے خریدے تاکہ بادشاہ ممکنہ تہمت سے محفوظ رہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بادشاہ اگر بیت المال کی کوئی چیز بیچنا چاہے تو مطلقاً درست ہے اور اگر خریدنا چاہے تو (الف) بادشاہ کسی کو بیچ دے پھر مشتری سے مطلوبہ شیئ خرید لے، (ب) یا بادشاہ بیت المال کے وکیل کو حکم دے کہ وہ بیت المال کی فلاں شیئ کسی کے ہاتھ فروخت کردے، پھر جب وہ فروخت کردے تو بادشاہ مشتری سے اس چیز کو خرید لے، اور ایسا کرنا مزید تہمت کی نفی کرنے والا ہے۔

فتح القدیر کے حوالے سے درمع التنویر میں مذکور عبارت میں ایسی زمینوں کی خرید و فروخت ممنوع ہونے کے حکم کے بعد الّا لضرورة کا استثناء ہے، گویا ضرورت کی صورت میں بیع وشراء درست ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس پر حاشیہ میں لکھا ہے کہ الّا لضرورة کی قید درست نہیں،

بلکہ امام کو مطلقاً ضرورت کے بغیر بھی بیت المال کی ایسی زمینوں کو بیچنے کی اجازت ہے، جیسا کہ خلاصہ اور خانیہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے اور تبیین میں بھی امام کی ولایت عامہ کے اعتبار سے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

وعلى هذا فلا يصح بيع الإمام، ولا شراؤه من وكيل بيت المال لشيء منها لأنه كوكيل اليتيم فلا يجوز إلا لضرورة والعياذ بالله تعالى (درمع التنوير)

مطلب في بيع السلطان وشرائه أراضي بيت المال

(قوله وعلى هذا) أي على كونها صارت لبيت المال (قوله من وكيل بيت المال) متعلق بشراؤه، وهو من نصبه الإمام قيما على بيت المال، وأما البيع فيصح بيعه بنفسه، بخلاف الشراء، فإن وصي اليتيم لا يصح شراؤه مال اليتيم، فلذا قيد الشراء بكونه من الوكيل وفي الخانية والخلاصة: فإن أراد السلطان أن يأخذها لنفسه يبيعها من غيره، ثم يشتري من المشتري اهـ وفي التجنيس: إذا أراد السلطان أن يشتريها لنفسه أمر غيره أو يبيعها من غيره، ثم يشتريها لنفسه من المشتري لأن هذا أبعد من التهمة اهـ (قوله لأنه كوكيل اليتيم) أي كوصيه وسماه وكيلا مشاكلة (قوله فلا يجوز إلا لضرورة) أي بأن احتاج بيت المال، لكن نازعه صاحب البحر في رسالته بإطلاق ما مر آنفا عن الخانية والخلاصة فإنه يدل على جواز البيع للإمام مطلقا، وبما في الزيلعي من أن للإمام ولاية عامة، وله أن يتصرف في مصالح المسلمين والاعتياض عن المشترك العام جائز من الإمام؛ ولهذا لو باع شيئا من بيت المال صح بيعه فقوله شيئا نكرة في سياق الشرط يعم العقار وغيره لحاجة وغيرها (رد المحتار: ١٣/ ٢٨١-٢٨٠)

مطلب في وقف الأراضي التي لبيت المال ومراعاة شروط الواقف

بیت المال کی زمین وقف کرنا اور واقف کی شرائط کا لحاظ رکھنے کا بیان

مطلب أوقاف الملوك والأمراء لا يراعى شرطها

بادشاہوں و امیروں کے اوقاف میں شرائطِ واقف معتبر نہ ہونے کا مطلب

سابقہ مطلب میں بیان کردہ تفصیل کے مطابق بادشاہ نے بیت المال کی کوئی

زمین خرید لی، پھر اس زمین کو چند شرائط کے ساتھ کسی لیے وقف کر دیا تو واقف (بادشاہ) کی شرائط کی رعایت کی جائے گی، نیز صاحبِ تحفۂ مرضیہ فرماتے ہیں کہ واقف چاہے جو کوئی بھی ہو، بادشاہ ہو، امیر ہو یا ان کے علاوہ کوئی ہو؛ بہر صورت واقف کی شرائط کی رعایت کی جائے گی؛ کیونکہ اس نے بیت المال سے خرید کر اپنی مملوک چیز وقف کی ہے، لہٰذا یہ حقیقی وقف ہے، اور 'شرط الواقف کنص الشارع' کا حکم مکمل طور پر لاگو ہوگا۔

اور جلال الدین سیوطیؒ نے جو فرمایا ہے کہ:

''واقف (بادشاہ) کی شرائط کی رعایت نہیں کی جائے گی، نیز اسی طرح وقف کی ہوئی زمین کا جو خراج وغیرہ وصول ہوگا، وہ بھی بیت المال کے ان مستحقین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا جو بیت المال کے مصارف ہیں اور اس آمدنی کا حقدار بننے کے لیے انہیں اس (غیر معتبر) وقف میں وظیفہ انجام دینا بھی ضروری نہیں۔ یعنی یہ مصارف بدونِ کسی وظیفہ کے بھی فقط بیت المال کے مصارف ہونے کے اعتبار سے وہ اس زمین کی پیداوار کے حقدار ہوں گے۔''

علامہ جلال الدین سیوطیؒ کا یہ حکم اس صورت میں ہے جب بادشاہ بیت المال کی زمین خریدے بغیر ہی کسی کو دے دے۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ جلال الدین سیوطی کا حکم ہمارے مذہب کے خلاف نہیں، کیونکہ یہ اس صورت کے متعلق ہے جب واقف امیر کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے خرید کر وقف کیا ہے، بلکہ سیدھے طور پر زمین کا کچھ حصہ کسی کو دے دے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اصل زمین تو بیت المال کے لیے رہنے دے، لیکن

خراج وغیرہ ان کے اختیار میں دے دے۔ پس اس طرح بادشاہ کا وقف کے نام سے ایسے تصرف کرنا درست نہیں اور واقف (بادشاہ) کی شرائط کی رعایت بھی نہیں کی جائے گی، ہاں! البتہ اگر بادشاہ بیت المال کی زمین خرید کر اس کا مالک بن جائے اور پھر کسی کے لیے وقف کر دے تو وقف کرنا بھی درست اور واقف کی شرائط کی رعایت بھی کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ ایک تیسری صورت بھی ذکر فرماتے ہیں وہ یہ کہ بادشاہ بیت المال کی زمین کسی کے لیے وقف کر دے، لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ آیا بادشاہ نے موقوفہ زمین کو خریدا بھی ہے یا نہیں؟ تو اس کا واضح حکم یہی ہے کہ بادشاہ کا وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ محض وقف کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ بادشاہ نے وہ خریدا بھی ہوگا، پس جب دلیل ملک موجود نہیں تو وقف بھی درست نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حاشیۂ اشباہ میں مذکور سید حموی کی بات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ سید حموی حاشیۂ اشباہ میں **(اذا اجتمع الحلال والحرام)** والے قاعدہ سے کچھ پہلے فرماتے ہیں کہ علامہ وجود مولی ابوالسعود جو سلطنت سلیمانیہ کے مفتی ہیں (اور بادشاہوں کے اوقاف سے بھی بخوبی واقف ہیں) ان کا اس بات پر فتوی ہے کہ اگر بادشاہ اور امراء کوئی چیز وقف کرے اور وقف کی آمدنی وغیرہ کی شرائط طے کریں تو ان کی شرائط کی رعایت نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ بادشاہ اور امراء جو بھی چیز وقف کریں گے وہ یا تو پہلے سے بیت المال ہی کی کوئی چیز ہوگی یا بعد میں بیت المال کی ملک میں آئی چیز ہوگی، اور جب صورت حال ایسی ہے تو اب اگر سلطان اس زمین کی آمدنی اور مصارف سے متعلق کوئی نیا حکم جاری کرے اور کسی

نئے وظیفہ (خدمت/ ذمہ داری) کے مصارف (تنخواہ وغیرہ) بھی اس زمین میں شامل (احداث) کردے، اور وہ وظیفہ میں تقرر پانے والا یا راتب پانے والا اصل کے اعتبار سے بیت المال کے مصارف میں سے ہوتو ایسا احداث اور تبدیلی اس زمین سے متعلق درست ہوگی؛ کیوں کہ اصلاً یہ زمین بیت المال کی ہے، غیر معتبر واقف کی شرط اور تعیین معتبر نہیں، تو آمدنی بیت المال کی ہوئی اور جس کسی کو نیا شامل کیا جائے گا وہ بھی بیت المال کا مصرف ہے، اس لیے ایسا کرنا درست ہوگا، اور اسی طرح شارح علامہ حصکفی نے محبیہ کے حوالہ سے اور صاحب محبیہ مبسوط کے حوالے سے کتاب الوقف میں یہ بات ذکر فرماتے ہیں کہ کسی وظیفہ کے لیے وقف کی گئی زمین زیادہ تر دیہات کی زمین یا کھیت وغیرہ ہوں تو سلطان کے لیے جائز ہے کہ پہلے سے طے کردہ شرطوں کے خلاف کرتے ہوئے اسمیں کوئی دوسرا حکم (احداث) جاری کرے، اس لیے کہ یہ زمینیں اصلاً بیت المال کی ہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحب مبسوط کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ زمینیں بیت المال کی ملکیت ہیں اور واقف (امیر) نے مالک بن کر وقف کیا ہو، اس کا علم نہیں تو ان زمینوں کو اصلاً بیت المال کی ملکیت ہی سمجھا جائے گا، اور سابق میں جس سلطان یا امیر نے یہ زمینیں کسی وظیفہ کے لیے متعین کی ہوں، وہ فقط بطور 'ارصاد' سمجھا جائے گا، حقیقی وقف نہیں۔ ارصاد کا مطلب یہ ہے کہ امیر بیت المال میں سے اس زمین کی تخصیص کر کے بیت المال کے مستحق وظائف پر فائز علماء اور طلباء وغیرہ کے لیے متعین کر دے تاکہ انہیں بیت المال میں لگنے والے اپنے حق کی وصولی میں آسانی ہو اور صاحبِ وظیفہ علماء سیدھے اس زمین کی پیداوار سے اپنا وظیفہ راتب

وصول کر لے۔

مطلب في وقف الأراضي التي لبيت المال ومراعاة شروط الواقف

مطلب أوقاف الملوك والأمراء لا يراعى شرطها

حاصله أن من اشترى أرضا مما صار لبيت المال فقد ملكها، وإن لم يعرف حال الشراء حملا له على الصحة ولا خراج عليها بناء على ما مر من أنها لما مات ملاكها بلا ورثة عادت لبيت المال وسقط خراجها لعدم من يجب عليه فإذا باعها الإمام لم يجب على المشتري خراجها لقبض الإمام ثمنها وهو بدل عينها وتقدم أيضا أنه لا عشر عليها أيضا وقدمنا ما في ذلك وحيث ملكها بالشراء صح وقفه لها وتراعى شروط وقفه قال في التحفة المرضية سواء كان سلطانا أو أميرا أو غيرهما، وما ذكره الجلال السيوطي من أنه لا يراعى شروطه إن كان سلطانا أو أميرا وأنه يستحق ريعه من يستحق في بيت المال، من غير مباشرة للوظائف، فمحمول على ما إذا وصلت إلى الواقف بإقطاع السلطان إياه من بيت المال كما لا يخفى. اهـ. وحاصله أن ما ذكره السيوطي لا يخالف ما قلنا لأنه محمول على ما إذا لم يعرف شراء الواقف لها من بيت المال بل وصلت إليه بإقطاع السلطان لها: أي بأن جعل له خراجها مع بقاء عينها لبيت المال فلم يصح وقفه لها، ولا تلزم شروطه، بخلاف ما إذا ملكها ثم وقفها كما قلنا.

قلت: لكن بقي ما إذا لم يعرف شراؤه لها ولا عدمه والظاهر أنه لا يحكم بصحة وقفها لأنه لا يلزم من وقفه لها أنه ملكها ولهذا قال السيد الحموي في حاشية الأشباه قبيل قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام ما نصه:

وقد أفتى علامة الوجود المولى أبو السعود مفتي السلطنة السليمانية بأن أوقاف الملوك والأمراء لا يراعى شرطها: لأنها من بيت المال أو ترجع إليه، وإذا كان كذلك يجوز الإحداث إذا كان المقرر في الوظيفة أو المرتب من مصاريف بيت المال. اهـ.

ولا يخفى أن المولى أبا السعود أدرى بحال أوقاف الملوك ومثله ما سيذكره الشارح في الوقف عن المحبية عن المبسوط من أن السلطان يجوز

له مخالفة الشرط إذا كان غالب جهات الوقف قرى ومزارع لأن أصلها لبيت المال اهـ يعني إذا كانت لبيت المال، ولم يعلم ملك الواقف لها فيكون ذلك إرصادا لا وقفا حقيقة: أي أن ذلك السلطان الذي وقفه أخرجه من بيت المال، وعينه لمستحقيه من العلماء والطلبة، ونحوهم عونا لهم على وصولهم إلى بعض حقهم من بيت المال. (رد المحتار: ۱۳/ ۶۸۵-۶۸۴)

مطلب على ما وقع للسلطان برقوق من إرادته نقض أوقاف بيت المال

سلطان برقوق کا اوقاف ختم کرنے کا ارادہ کرنا

امراء اور سلاطین نے اگر بیت المال کے مصارف مثلاً: بیوہ، راتب کے حقدار علماء، مدارس یا مساجد وغیرہ کے لیے کچھ زمینیں وغیرہ وقف کی ہوں تو اسکا حکم سابق میں یہ گذرا کہ یہ دراصل وقف نہیں ہے، بلکہ بیت المال کی زمینوں کے مصارف کی تعیین ہے؛ اور اسی لیے بہ حیثیت واقف سلطان کی شرائط کا اسمیں اعتبار نہ ہوگا، اور بعد کے سلطان کے لئے اس میں احداث کی اجازت ہوگی، مگر بعد کے سلطان یہ کہیں کہ سابقہ سلطانوں کا وقف صحیح نہ تھا اور بیت المال کی ملکیت کی دلیل سے ان مساجد و مدارس اور علماء سے وہ زمینیں واپس لے کر بیت المال میں داخل کرنا چاہیں تو ایسا کرنا درست نہیں، اس کی تائید میں علامہ شامی ایک واقعہ ذکر فرماتے ہیں کہ جب سلطان نظام المملکۃ برقوق نے ۷۸۰ ھ کے بعد کسی وقت بادشاہ اور امراء کے اوقاف کو ختم کرنے کا ارادہ کیا؛ اور وجہ یہ بیان کی کہ تمام اوقاف بیت المال ہی سے لیے گئے ہیں۔ چنانچہ سلطان برقوق نے ایک مجلس مذاکرہ منعقد کی جس میں الشیخ سراج الدین بلقینی اور برہان بن جماعہ اور شیخ الحنفیہ شیخ اکمل الدین شارح ہدایہ تشریف لائے، اس مجلس میں شیخ بلقینی نے کہا کہ طلباء اور علماء کو خمس میں سے جو حصہ

ملنا چاہیے وہ ان موقوفہ زمینوں کی پیداوار سے بھی زیادہ ہوتا ہے؛ اس بناء پر طلباء اور علماء کے لئے جو کچھ وقف کیا گیا ہے، اسے ختم نہیں کیا جا سکتا، ہاں! البتہ حضرت فاطمہ، خدیجہ، عائشہ (رضی اللہ عنھن اجمعین) کے نام پر جو وقف کیا گیا ہے، اسے ختم کیا جا سکتا ہے، تو تمام حاضرین مجلس نے اس بات پر علامہ بلقینی کی موافقت کی جیسا کہ علامہ سیوطی نے **النقل المستور فی جواز قبض معلوم الوظیف بلا حضور** میں اسے ذکر کیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے شرح الملتقی میں یہ تصریح بھی دیکھی کہ بادشاہوں کے اوقاف ارصادات ہیں، حقیقی اوقاف نہیں ہیں (ارصاد کا مطلب سابقہ مطلب میں گذر چکا اور اس مطلب کے اخیر میں بھی آئے گا) اور شرح الملتقی میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ بادشاہوں کے ایسے اوقاف جو بیت المال کے مصارف پر ہوں، اسے ختم نہیں کیا جائے گا، یعنی جن لوگوں کے لیے وقف کیا گیا ہے وہ ایسے ہیں کہ وہ بیت المال سے وظیفہ کے حقدار ہیں تو ان اوقاف کو ختم نہیں کیا جائے گا؛ لیکن اگر بادشاہ نے مثلاً اپنی اولاد یا اپنے آزاد کردہ غلاموں پر وقف کیا ہو تو اس طرح کے اوقاف کو ختم کر دیا جائے گا اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ بادشاہ کے اوقاف ارصاد کی حیثیت رکھتے ہیں، حقیقتاً وقف نہیں ہیں تو بادشاہ کی شرائط کی رعایت بھی نہیں کی جائے گی، اسلئے کہ جب وقف صحیح ہو اس وقت شرائط کی رعایت کی جاتی ہے اور وقف کے صحیح ہونے کے لئے واقف کا مالک ہونا ضروری ہے اور بادشاہ بیت المال سے خریدے بغیر مالک بن ہی نہیں سکتا، لہٰذا واقف (بادشاہ) کی شرائط کی رعایت بھی نہیں کی جائے گی، علامہ اکمل نے اس کی موافقت کی ہے اور مبسوط اور

مولی ابوالسعود کے حوالے سے جو تفصیل سابقہ مطلب میں گذری وہ بھی اس کے موافق ہے اور شارح علامہ حصکفی بھی کتاب الوقف میں نہر کے حوالے سے یہ ذکر کریں گے کہ اگر بادشاہ کسی زمین کو وقف کرنا چاہے تو صرف دوصورتوں میں جائز ہے: (الف) زمین غیر آباد ہو اور بادشاہ کسی کے لئے وقف کر دے تو وقف کرنا جائز ہوگا۔ (ب) دوسری صورت یہ ہے کہ زمین امام المسلمین کی ملک ہو اور امام المسلمین وہ زمین کسی کو وقف میں دے دے تو یہ بھی جائز ہے۔

لیکن شارح کی مذکورہ تفصیل ابن نجیم کی بات کے خلاف ہے اس لیے کہ ابن نجیم تحفۂ مرضیہ میں علامہ قاسم کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر بادشاہ بیت المال کی کوئی زمین کسی کے لئے وقف کر دے تو وقف کرنا مطلقاً صحیح ہے، جب کہ شارح بادشاہ کے اوقاف کو صرف دوصورتوں میں جائز قرار دیتے ہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ علامہ ابن نجیم کی مراد یہ ہو کہ بادشاہ کی طرف سے یہ وقف بطور ارصاد ہونے کی وجہ سے لازم رہے گا اور آئندہ اس میں تغیر نہیں کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ مصلحتِ عامہ کے مطابق ہو۔

علامہ طرطوسی بھی قاضی خان کے حوالے سے اسی بات کو نقل فرماتے ہیں کہ اگر بادشاہ مسلمانوں کے بیت المال میں سے کوئی زمین مصلحتِ عامہ کی بناء پر مسلمانوں ہی کے لئے وقف کر دے تو بادشاہ کا وقف کرنا جائز ہے۔

ابن وھبان اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ظالم امراء مذکورہ زمین کو مصرف شرعی پر صرف کرنے نہ دیں اور غیر شرعی مصارف پر صرف کرنے لگیں تو بادشاہ نے مسلمانوں کے لئے وقف کر کے اس احتمال کو بھی ختم کر دیا

اور زمین کو ہمیشہ کے لئے مصرف شرعی کے لئے خاص کر دیا۔اھ

اس سے معلوم ہوا کہ تحفۂ مرضیہ سے منقول بات کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ مصلحتِ عامہ کی بناء پر کوئی زمین کسی کے لئے وقف کرے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شیئ ہمیشہ اسی مصرف پر صرف کی جائے گی۔

ارصاد کے معنی بھی یہی ہے جو اوپر گذرا اور ماقبل کی تفصیل ابن نجیم کی بات کے خلاف نہیں ہے۔۔واللہ اعلم بالصواب۔

مطلب على ما وقع للسلطان برقوق من إرادته نقض أوقاف بيت المال

ولذا لما أراد السلطان نظام المملكة برقوق في عام نيف وثمانين وسبعمائة أن ينقض هذه الأوقاف لكونها. أخذت من بيت المال، وعقد لذلك مجلسا حافلا حضره الشيخ سراج الدين البلقيني والبرهان بن جماعة وشيخ الحنفية الشيخ أكمل الدين شارح الهداية فقال البلقيني: ما وقف على العلماء والطلبة لا سبيل إلى نقضيه لأن لهم في الخمس أكثر من ذلك وما وقف على فاطمة وخديجة وعائشة ينقض، ووافقه على ذلك الحاضرون كما ذكره السيوطي في النقل المستور في جواز قبض معلوم الوظائف بلا حضور. ثم رأيت نحوه في شرح الملتقى، ففي هذا تصريح بأن أوقاف السلاطين من بيت المال إرصادات، لا أوقاف حقيقة، وأن ما كان منها على مصاريف بيت المال لا ينقض، بخلاف ما وقفه السلطان على أولاده أو عتقائه مثلا، وأنه حيث كانت إرصادا لا يلزم مراعاة شروطها لعدم كونها وقفا صحيحا، فإن شرط صحته ملك الواقف، والسلطان بدون الشراء من بيت المال لا يملكه. وقد علمت موافقة العلامة الأكمل على ذلك، وهو موافق لما مر عن المبسوط، وعن المولى أبي السعود ولما سيذكره الشارح في الوقف عن النهر: من أن وقف الإقطاعات لا يجوز إلا إذا كانت أرضا مواتا، أو ملكا للإمام فأقطعها رجلا، وهذا خلاف ما في التحفة المرضية عن العلامة قاسم من أن وقف السلطان لأرض بيت المال صحيح. قلت: ولعل مراده أنه لازم لا يغير

إذا كان على مصلحة عامة كما نقل الطرسوسي عن قاضي خان من أن السلطان لو وقف أرضا من بيت مال المسلمين على مصلحة عامة للمسلمين جاز قال ابن وهبان: لأنه إذا أبده على مصرفه الشرعي، فقد منع من يصرفه من أمراء الجور في غير مصرفه اهـ فقد أفاد أن المراد من هذا الوقف تأبيد صرفه على هذه الجهة المعينة التي عينها السلطان ما هو مصلحة عامة، وهو معنى الإرصاد السابق، فلا ينافي ما تقدم والله سبحانه أعلم. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۸۶-۲۸۵)

مطلب في خراج المقاسمة

خراج مقاسمہ کا بیان

درمختار میں علامہ حصکفی یہ بات بیان فرماتے ہیں کہ خراج کی دو قسمیں ہیں:

(الف) خراج مقاسمہ: اگر پیداوار ہی کا بعض حصہ لیا جائے جیسے خمس وغیرہ۔

(ب) خراج موظف: خراج کے طور پر کوئی چیز ذمہ پر متعین کر دی جائے۔

علامہ شامی اس مطلب میں خاص طور پر خراج کی پہلی قسم خراج مقاسمہ کے بعض احکام بیان کرنا چاہتے ہیں کہ خراج مقاسمہ کے معنی یہ ہیں کہ اگر مسلمان کسی علاقے کو فتح کریں اور وہاں کے مالکوں کو اسی زمین پر برقرار رکھیں اور ان سے خراج وصول کیا جائے تو ان سے جو خراج لیا جائے گا وہ دو قسم کا ہوگا: ایک خراج مؤظف کہلاتا ہے جو روپے کی شکل میں ہوتا ہے اور دوسرا خراج مقاسمہ جو پیداوار کے کسی فیصد کی شکل میں ہوتا ہے۔

اور اگر امام المسلمین مفتوحہ زمینوں پر ان کے مالکوں کو برقرار نہ رکھے بلکہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کردے تو اس صورت میں مجاہدین سے خراج نہیں لیا جائے گا؛ بلکہ عشر لیا جائے گا۔

صاحب خیر الرملی فرماتے ہیں کہ خراجِ مقاسمہ مصرف کے اعتبار سے خراج مؤظف کی طرح ہے، یعنی جو مصارف خراج مؤظف کے ہیں بعینہ وہی مصارف خراجِ مقاسمہ کے بھی ہیں اور خراج مقاسمہ مآخذ کے اعتبار سے عشر کی طرح ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح عشر میں متعین پیداوار لی جاتی ہے، ٹھیک اسی طرح خراج مقاسمہ میں بھی متعینہ پیداوار وصول کی جائے گی اور پیداوار جس قبیل سے بھی ہو، چاہے درختوں پر اگنے والے پھلوں کے قبیل سے ہو، جیسے آم وغیرہ؛ چاہے اناج اور غلہ کے قبیل سے ہو، جیسے گیہوں چاول وغیرہ؛ چاہے بیلوں پر اگنے والی پیداوار کے قبیل سے ہو، جیسے انگور، ککڑی، کدو وغیرہ؛ اور چاہے کسی بھی قسم کے کھجور کے باغات ہوں؛ بہر صورت خراج مقاسمہ پیداوار ہی سے وصول کیا جائے گا، اور بلا شبہ خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح ہے، چونکہ دونوں کا تعلق پیداوار سے ہیں لہٰذا سال میں جتنی مرتبہ پیداوار ہوگی خراج بھی اتنی مرتبہ لیا جائے گا، یعنی اگر پیداوار بالکل نہ ہو تو خراج بھی نہیں لیا جائے گا اور اگر ایک سال میں ایک سے زائد مرتبہ پیداوار ہو تو جتنی مرتبہ پیداوار ہوگی اتنی مرتبہ خراج وصول کیا جائے گا؛ لیکن ایک سے زائد مرتبہ خراج موصول ہونے کی صورت میں مصرف کی تعیین کا اختیار امیر المسلمین کو ہوگا یعنی مثلاً سال میں تین مرتبہ پیداوار ہوئی تو خراج بھی تین مرتبہ وصول کیا جائے گا اور خراج کے مصارف بھی متعین ہیں، لہٰذا پہلی مرتبہ جو خراج لیا جائے گا اسے تو متعینہ مصارف ہی پر خرچ کیا جائے گا؛ لیکن اس کے بعد جو دو مرتبہ خراج موصول ہو تو اس کو متعینہ مصارف پر خرچ کرنا ضروری نہیں، بلکہ امیر المسلمین جس پر چاہے خرچ کرسکتا ہے، چاہے تو متعینہ مصارف پر خرچ کرے، اور چاہے تو متعینہ مصارف کے علاوہ پر خرچ

کرے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایک سے زائد مرتبہ خراج موصول ہونے کی صورت میں امام المسلمین متعینہ مصارف پر خرچ کرنے کا پابند نہیں؛ بلکہ جس پر چاہے خرچ کرسکتا ہے اور جن جن چیزوں سے عشر یا نصف عشر لیا جاتا ہے ان تمام چیزوں سے خراج مقاسمہ بھی لیا جائے گا نیز عشر وخراج کے تمام اتفاقی واختلافی مسائل کا حکم یکساں ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہمارے شہروں میں جن چیزوں کی کاشت اور جن چیزوں کی باغبانی کی جاتی ہیں ان کا حکم بھی معلوم ہوگیا، لہٰذا اب اگر کوئی شخص اپنی زمین میں زیتون یا انگور یا درخت لگائے تو ان سے حاصل ہونے والی پیداوار کو کھیتی ہی کی طرح تقسیم کیا جائے گا یعنی اگر ہمارے شہروں میں کھیتی کیلاً تقسیم کی جاتی ہے تو مذکورہ چیزوں کو بھی کیل کرکے تقسیم کیا جائے گا اور اگر ہمارے شہروں میں کھیتی کو وزن کرکے تقسیم کیا جاتا ہے تو مذکورہ چیزوں کو بھی وزناً تقسیم کیا جائے گا؛ لیکن مذکورہ چیزوں (زیتون، انگور، درخت) کی پیداوار کے پکنے (کھانے) سے پہلے کاشت کار پر کوئی چیز اداء کرنا لازم نہ ہوگا یعنی اگر پیداوار قابل استعمال ہونے سے قبل آفت سماوی سے برباد ہوگئی تو کوئی خراج واجب نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف خراج مؤظف میں بہر صورت طے شدہ خراج دینا ہوگا چاہے، پیداوار بالکل نہ ہو یا ضائع ہوجائے یا ابھی پھل کھانے کے قابل نہ ہو تب بھی ختم سال پر خراج مؤظف دینا ہوگا۔

اور اگر زمین ایسی ہے کہ اس سے حاصل ہونے والی پیداوار سے خراج مقاسمہ لیا جاتا ہے، لیکن آپسی رضامندی سے پیداوار کی بجائے متعین دراہم وصول

کئے جائیں (خراج مقاسمہ کی جگہ خراج مؤظف لیا جائے) تو یہ جائز ہے۔

اسی طرح اگر درختوں کی تعداد کے اعتبار سے مقدار متعین کرلی جائے تو یہ بھی درست ہے، اسلئے کہ کسی بھی تعیین وتقدیر میں یہ ضروری ہے کہ وہ طاقت کے مطابق ہو بس۔ اور کس قدر خراج وصول کیا جائے گا اس کی تعیین کا اختیار امام المسلمین کو ہوگا۔

علامہ خیر الرملی فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں طریقے ہمارے یہاں رائج ہیں:

(الف) کسی جگہ خراج مقاسمہ میں درختوں کے پھل لیے جاتے ہیں اور سلطان کا نائب زمین کی پیداوار کے ایک حصہ یعنی ثلث یا ربع وغیرہ بطور خراج وصول کرتا ہے۔

(ب) اور کسی جگہ خراج مقاسمہ میں آپسی رضامندی سے متعین دراہم وصول کئے جائیں۔

(ج) اور کسی جگہ درختوں کی تعداد کے اعتبار سے ہر درخت سے ایک متعین مقدار خراج کی طے کردی جاتی ہے۔

مذکورہ تینوں طریقوں میں خراج مقاسمہ کی جگہ جو چیز بھی وصول کی جاتی ہے، وہ آپس کی رضامندی سے اور کاشتکار کی طاقت کے بقدر وصولی جاتی ہے، لہٰذا مستحقین کے لئے لینا جائز ہے اور بلا شبہ ہمارے شہروں کی زمینیں خراجی ہیں، اسلئے خراج مقاسمہ ہی لیا جائے گا اور اسی کا مشاہدہ کیا گیا ہے اور خراج مقاسمہ کی تعیین امام المسلمین کے ذمہ ہے۔ ویأتی تمام الکلام۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ سابقہ مطلب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اب مصر و شام کی زمینوں سے اجرت وصول کی جاتی ہے، عشر اور خراج نہیں لیا جاتا یعنی وہ

زمین جو اصلاً بیت المال کی ہیں اور مملوکہ وموقوفہ نہیں، ان سے لی جانے والی چیز اجرت ہے، لہٰذا ان تمام زمینوں سے اجرت ہی لی جائے گی، عشر اور خراج نہیں لیا جائے گا۔ کما قدمناہ لیکن یہ بھی ذہن میں رہے کہ اجرت خراج ہی کا بدل ہے۔۔ کمامر ویأتي۔

(وهو) أي الخراج (نوعان خراج مقاسمة إن كان الواجب بعض الخارج كالخمس ونحوه، وخراج وظيفة إن كان الواجب شيئا في الذمة (در مع التنوير)

مطلب في خراج المقاسمة

(قوله خراج مقاسمة إلخ) هذا إنما يوضع ابتداء على الكافر كالموظف، فإذا فتح بلدة ومن على أهلها بأرضها له أن يضع الخراج عليها مقاسمة أو موظفا، بخلاف ما إذا قسمها بين الجيش، فإنه يضع العشر. قال الخير الرملي: خراج المقاسمة كالموظف مصرفا وكالعشر مأخذاً لا فرق فيه بين الرطاب والزرع والكرم والنخل المتصل وغيره فيقسم الجميع على حسب ما تطيق الأرض من النصف، أو الثلث، أو الربع، أو الخمس، وقد تقرر أن خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج، ولذا يتكرر بتكرر الخارج في السنة وإنما يفارقه في المصرف فكل شيء يؤخذ منه العشر أو نصفه يؤخذ منه خراج المقاسمة، وتجري الأحكام التي قررت في العشر وفاقا وخلافا؛ فإذا علمت ذلك علمت ما يزرع في بلادنا وما يغرس فإذا غرس رجل في أرضه زيتونا أو كرما أو أشجارا يقسم الخارج كالزرع ولا شيء عليه قبل أن يطعم بخلاف ما إذا غرس في الموظف، ولو أخذها مقاطعة على دراهم معينة بالتراضي ينبغي الجواز وكذا لو وقع على عداد الأشجار لأن التقدير يجب أن يكون بقدر الطاقة من أي شيء كان، ولأن تقدير خراج المقاسمة مفوض لرأي الإمام، وكل من الأنواع الثلاثة يفعل في بلادنا. فبعض الأرض تقسم ثمار أشجارها، ويأخذ مأذون السلطان منها ثلثا أو ربعا ونحوه، وبعضها

يقطع عليه دراهم معينة، وبعضها يعد أشجارها، ويأخذ على كل شجرة قدرا معينا، وكل ذلك جائز عند الطاقة والتراضي على أخذ شيء في مقابلة خراج المقاسمة لم يستحقه، ولا شك أن أراضي بلادنا خراجية، وخراجها مقاسمة، كما هو مشاهد وتقديره مفوض إلى رأي الإمام اهـ. ويأتي تمام الكلام: قلت: لكن مر أن المأخوذ الآن من أراضي مصر والشام أجرة لا عشر ولا خراج والمراد الأراضي التي صارت لبيت المال لا المملوكة أو الموقوفة كما قدمناه لكن هذه الأجرة بدل الخراج كما مر ويأتي (رد المحتار : ١٣/٦٩٠-٦٨٩)

مطلب لا يحول الخراج الموظف إلى خراج المقاسمة

زمین کا وظیفہ خراج موظف سے مقاسمہ کی طرف یا برعکس پھیرنا درست نہیں

درمع التنویر میں علامہ حصکفی یہ بات بیان فرماتے ہیں کہ خراج مؤظف میں کمی زیادتی کرنے کے متعلق امام کو اختیار ہے، امام المسلمین بڑھانا چاہے تو بڑھا بھی سکتا ہے اور کم کرنا چاہے تو کم بھی کرسکتا ہے۔

علامہ شامی اس مطلب میں خراج موظف کی جگہ خراج مقاسمہ اور خراج مقاسمہ کی جگہ خراج موظف لینے کی بات بیان فرماتے ہیں:

صاحب خیر الرملی کافی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر امام المسلمین خراج موظف کی جگہ خراج مقاسمہ لے تو جائز نہیں ہے، نیز صاحب خیر الرملی اس کے برعکس کی صورت میں بھی عدم جواز ہی کے قائل ہیں یعنی اگر امام المسلمین خراج مقاسمہ کی جگہ خراج مؤظف لے تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا، اسلئے کہ نقض عہد کی علت دونوں میں پائی جاتی ہے اور نقض عہد حرام ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ برعکس صورت یعنی مقاسمہ کو مؤظف سے بدلنے کے عدم جواز کی تصریح قھستانی میں مذکور ہے۔

مطلب لا يحول الخراج الموظف إلى خراج المقاسمة

وفي الكافي: وليس للإمام أن يحول الخراج الموظف إلى خراج المقاسمة.

أقول: وكذلك عكسه فيما يظهر من تعليله؛ لأنه قال لأن فيه نقض العهد وهو حرام.

اهـ. قلت: صرح بالعكس القهستاني (رد المحتار: ۱۳/ ۲۹۹)

مطلب لا يلزم جميع خراج المقاسمة إذا لم تطق لكثرة المظالم

استطاعت نہ ہو تو پورا خراجِ مقاسمہ بہ سبب کثرتِ ظلم لازم نہ ہوگا

علامہ رملی کے حوالے سے سابقہ مطلب میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ شامی زمینوں سے خراج مقاسمہ لیا جاتا ہے اور بیت المال کی مملوکہ زمینوں سے خراج کے بقدر اجرت لی جاتی ہے، لیکن جو بھی چیز لی جائے گی وہ امام کے حق میں خراج ہی شمار ہوگی اور جب صورت حال یہ ہے تو ضروری ہے کہ خراج کی تعیین طاقت کے مطابق ہی ہو۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ امیر المسلمین گاؤں اور دیہات والوں پر جو خراج متعین کرے، صرف اتنا ہی خراج ان سے وصول کیا جائے گا، اس کے علاوہ تیاروالے اور سرداروں کا گاؤں والوں سے طے کردہ مکمل مقدار مثلاً نصف کا مطالبہ کرنا سراسر ظلم ہے، اس لئے کہ سرکاری دفاتر میں جو معین مقدار درج ہے وہ اسی بات پر مبنی ہے کہ درج شدہ معین مقدار کے علاوہ کاشتکاروں سے کوئی زائد چیز نہیں نہ لی جائے اور معین مقدار کے علاوہ تمام پیداوار کاشتکار کے پاس رہنے دی جائیں، مگر اب حقیقت یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں معاملہ اس کے برعکس ہے، اس

لئے کہ اب کاشتکاروں سے ذخائر وغیرہ کے نام پر بہت زیادہ پیداوار لے لی جاتی ہے، یعنی سلطان کی طرف سے طے کردہ نصف کے ساتھ ساتھ ذخائر وغیرہ کے عنوان سے مزید بھی لیا جاتا ہے اور بسا اوقات زمین کی ساری کی ساری پیداوار اس میں مستغرق ہوجاتی ہے، مزید یہ کہ اگر پیداوار نہ بھی ہو تب بھی ذخائر کے نام پر کاشتکاروں سے خراج وصولا جاتا ہے اور یہ ظلم پر مبنی ہے اور بارہا ہم نے اس کا مشاہدہ کیا ہے کہ بعض لوگ ظلم وزیادتی کی وجہ سے اپنی زمینیں بلا عوض دوسروں کو دے دیتے ہیں، لہٰذا فی زماننا سلطان کا طے کردہ پورے حصہ کا مطالبہ کرنا ظلم کی انتہا ہے، اور ظلم کو ختم کرنا ضروری ہے، نیز ظالموں (اہل تیار) کی ظلم پر حمایت کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ زمین کی استطاعت کا خیال رکھتے ہوئے خراج لیا جائے اور خیر الرملی نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے کہ سرکاری دفاتر میں کاشتکاروں کے خراج کی جتنی مقدار متعین ہو، کاشتکاروں سے اتنا ہی خراج لیا جائے اور ہمارے زمانے میں ظالم لوگ کاشتکاروں پر ظلم در ظلم کر رہے ہیں؛ حالانکہ بعض شارحین نے تو شمس الأئمہ کے حوالے سے یہ بات بھی لکھی ہے کہ قدیم زمانے میں شاہان عجم/ جاگیرداروں کا یہ طریقہ تھا کہ جب رعایا میں سے کسی کی کھیتی پر کوئی آفت آجاتی اور کھیتی ہلاک ہوجاتی تو شاہی خزانے سے انکے نقصان کی تلافی کرتے اور کہتے تھے کہ تاجر جس طرح نفع میں شریک ہوتا ہے اسی طرح نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے۔

مذکورہ حکایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جاگیرداروں کا طریقہ تو یہ تھا کہ وہ نقصان کی بھرپائی اپنی طرف سے کرتے تھے، لہٰذا امیر المسلمین کو چاہیے کہ نقصان کی صورت میں اپنی طرف سے تلافی نہ کرے تو نہ سہی؛ کم از کم کاشتکاروں سے خراج

معاف کردے یہ بھی کاشتکاروں کے لئے کافی ہے۔

مطلب لا يلزم جميع خراج المقاسمة إذا لم تطق لكثرة المظالم

وقدمنا على الرملي أن المأخوذ من الأراضي الشامية خراج مقاسمة، وكتبنا أن ما صار منها لبيت المال تؤخذ أجرته بقدر الخراج ويكون المأخوذ في حق الإمام خراجا، فحيث كان كذلك تعتبر فيه الطاقة، وبه يعلم أن ما يفعله أهل التيمار والزعامات من مطالبة أهل القرى بجميع ما عينه لهم السلطان على القرى كالقسم من النصف ونحوه ظلم محض لأن ذلك المعين في الدفاتر السلطانية مبني على أنه كان لا يؤخذ من الزراع، سوى ذلك القسم المعين والفاضل عنه يبقى للزراع، والواقع في زماننا خلافه فإن ما يؤخذ منهم الآن ظلما مما يسمى بالذخائر وغيرها شيء كثير ربما يستغرق جميع الخارج من بعض الأراضي، بل يؤخذ منهم ذلك وإن لم تخرج الأرض شيئا وقد شاهدنا مرارا أن بعضهم ينزل عن أرضه لغيره بلا شيء لكثرة ما عليها من الظلم، وحينئذ فمطالبته بالقسم ظلم على ظلم والظلم يجب إعدامه فلا يجوز مساعدة أهل التيمار على ظلمهم، بل يجب أن ينظر إلى ما تطيقه الأراضي، كما أفتى به الخير الرملي.

ونقل بعض الشراح عن شمس الأئمة من سيرة الأكاسرة إذا أصاب زرع بعض الرعية آفة عوضوا له ما أنفقه في الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح، فإذا لم يعطه الإمام شيئا فلا أقل من أن لا يغرمه الخراج (رد المحتار: ۱۳/۷۰۰-۶۹۹)

مطلب: هذا شئ يعلم و لا يفتي به

ایک ایسا علمی مسئلہ جس پر فتویٰ نہیں دیا جا سکتا

علامہ شامی فتاویٰ ہندیہ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ کاشتکار اعلیٰ پر قدرت رکھنے کے باوجود ادنیٰ شئ کو اختیار کرلے تو کاشتکار پر اعلیٰ شئ کے مطابق ہی خراج لازم ہوگا، جیسے کسی کی زعفران کی زمین ہو اور وہ زعفران چھوڑ کر گندم کی کاشت کرلے تو خراج زعفران کے حساب سے لیا جائے گا ؛اسی طرح اگر کسی کی

پھل (انگور) کی کھیتی ہو اور کاشتکار اسے کاٹ دے اور اناج (گندم) کی کاشت کرنے لگے تو اس صورت میں بھی اعلیٰ (پھل) کے حساب سے خراج لیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ ایسی چیز ہے جس کا علم رکھ سکتے ہیں، لیکن اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا؛ تاکہ ظالم حکام لوگوں کے اموال میں حرص نہ رکھنے لگے۔ کافی میں بھی حلبی مداری کے حوالے سے یہی بات لکھی ہوئی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ زمین نے کیا اگا یا وہ دیکھا جائے گا، کیا اگا سکتی ہے وہ نہیں دیکھا جائے گا اور زمین جو اگائے خراج بھی اسی کے حساب سے لیا جائے گا۔

وكذا لو قلع الكرم. وزرع الحب فعليه خراج الكرم، (درمع التنوير)

مطلب: هذا شئ يعلم ولا يفتى به

(قوله فعليه خراج الكرم) أي دائما لأنه صار إلى الأدنى مع قدرته على الأعلى، قال في الفتاوى الهندية قالوا: من انتقل إلى أخس الأمرين من غير عذر، فعليه خراج الأعلى كمن له أرض الزعفران فتركه وزرع الحبوب فعليه خراج الزعفران، وكذا لو كان له كرم فقطع وزرع الحبوب فعليه خراج الكرم وهذا شيء يعلم، ولا يفتى به كي لا يطمع الظلمة في أموال الناس كذا في الكافي ح قال في الفتح: إذ يدعي كل ظالم أن أرضه كانت تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه صعب. اهـ. (رد المحتار: ۱۳/ ۷۰۱-۷۰۰)

مطلب فيما لو عجز المالك عن زراعة الأرض الخراجية

صاحب ارض کا خراجی زمین کی زراعت سے عجز کا بیان۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر خراجی زمین میں صاحب اُرض کھیتی نہ کرے اور زمین میں خراج موظف ہو تو بہر صورت خراج لیا جائے گا اور خراج مقاسمہ ہو تو تعطیل کی صورت میں نہیں لیا جائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامی تعطیل کی مختلف صورتیں اور اس کے احکام ذکر کرنا

چاہتے ہیں۔ چنانچہ خانیہ کے حوالے سے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ تعطیل کی ایک صورت وہ بھی ہے جس کا اسعاف کی فصل فی أحکام المقابر والربط میں ہے کہ اگر زمین کا مالک زراعت والی زمین کو قبرستان بنادے یا اناج کا گودام بنادے یا مکان میں تبدیل کردے تو ان تمام صورتوں میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا، ایک قول ہے کہ خراج ساقط نہیں ہوگا؛ مگر صحیح پہلا قول ہے، صاحب منظومۂ محبیہ اسی کے قائل ہیں۔

پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اگر زمین کا مالک کسی وجہ سے کھیتی کرنے سے عاجز ہوجائے تو امام المسلمین کو درج ذیل اختیارات حاصل ہوں گے:

(الف) اگر امام المسلمین چاہے تو مذکورہ زمین کسی دوسرے کو بٹائی پر دیدے اور پیداوار سے متعینہ خراج وصول کرلے اور بقیہ پیداوار صاحب اُرض کے لئے چھوڑ دے۔

(ب) اور اگر امام المسلمین مذکورہ زمین کسی کو اجرت پر دینا چاہے تو اجرت پر دیدے اور اجرت میں سے خراج وصول کرلے۔

(ج) اور اگر امام المسلمین مناسب سمجھیں تو بیت المال کے ذریعہ اس کی کاشت کرے۔

لیکن اگر امام المسلمین کے لیے ان صورتوں پر کسی وجہ سے عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مناسب یہی ہے کہ امام المسلمین اس زمین کو بیچ دے اور اس کے ثمن سے خراج وصول کرلے، صاحب نھایہ فرماتے ہیں کہ (زمین کو بیچ دینا) یہ اتفاقی مسئلہ ہے، اس لئے کہ اگر امیر المسلمین زمین کو نہیں بیچے گا تو زمین ایسی ہی پڑی رہے گی اور اس سے

خراج بھی حاصل نہیں ہوگا، جس سے بیت المال کو بھی نقصان ہوگا اور وظیفے نہ ملنے کی بناء پر عام لوگوں کو بھی نقصان ہوگا (یہ ضرر عام ہے) اور اگر زمین کو بیچ دیا جائے تو صرف مالک ارض کا نقصان ہوگا (یہ ضرر خاص ہے) اور قاعدہ ہے کہ اگر ضرر عام اور ضرر خاص کا تقابل ہو تو ضرر خاص کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، لہذا زمین کو بیچ دیا جائے گا، علامہ زیلعی امام ابو یوسف کی ایک روایت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ جو شخص کھیتی سے عاجز ہو جائے تو امیر المسلمین بیت المال کے ذریعہ کھیتی کے مصارف عاجز شخص کو بطور قرض کے دیدے تا کہ وہ کھیتی کر سکے، اور ذخیرہ میں مزید یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ جب عاجز کا عجز ختم ہو جائے اور دوبارہ کاشت پر قادر ہو جائے تو زمین مالک کو واپس کردی جائے گی؛ البتہ بیع کی صورت میں مالک کو واپس نہیں کی جائے گی۔

مطلب فيما لو عجز المالك عن زراعة الأرض الخراجية

وبقي ما لو عجز مالكها عن الزراعة لعدم قوته وأسبابه فللإمام أن يدفعها لغيره مزارعة ليأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي للمالك، وإن شاء آجرها وأخذ الخراج من الأجرة، وإن شاء زرعها من بيت المال، فإن لم يتمكن باعها وأخذ الخراج من ثمنها. قال في النهاية: وهذا بلا خلاف لأنه من باب صرف الضرر العام بالضرر الخاص، وعن أبي يوسف يدفع للعاجز كفايته من بيت المال قرضا ليعمل فيها زيلعي، وفي الذخيرة: لو عادت قدرة مالكها ردها الإمام عليه إلا في البيع. (رد المحتار: ۱۳/ ۴۰۷)

مطلب لو رحل الفلاح من قريته لا يجبر على العود

کاشتکار اپنے گاؤں سے کوچ کر جائے تو لوٹنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

درمختار میں علامہ حصکفی نہر کے حوالے سے یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ سابقہ

مطلب میں بیان کردہ تفصیل سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی کہ مصر کی زمینوں سے جو کچھ لیا جاتا ہے، وہ خراج نہیں ہے؛ بلکہ اجرت ہے، پس آج جو کچھ ہورہا ہے کہ کاشتکار سے اس نے کاشت نہ کی ہو پھر بھی وصول کرتے ہیں اور اس کو فلاحہ کہتے ہیں اور اس کو معین بستی میں رہنے پر مجبور کرتے ہیں تاکہ وہ دار کو اور کھیتی کو آباد رکھے، یہ سب بلاشبہ حرام ہے۔

علامہ شامی نے اس مطلب میں کاشتکار کے اپنے گاؤں سے کوچ کرنے کی صورت میں عود پر اجبار اور عدم اجبار کے مسئلہ کو تفصیلا بیان فرمایا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفی کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء کے اس قاعدے سے کہ اگر کاشتکار زمین کو معطل کردے اس کے باوجود کاشتکار سے خراج وصول کیا جائے گا، کسی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ اگر کاشتکار کسی عذر سے یا بلا عذر زراعت کا پیشہ ترک کردے یا گاؤں چھوڑ کر چلا جائے تو بہر صورت کاشتکار کو کھیتی کرنے پر اور اپنے گاؤں واپس لوٹنے پر مجبور کیا جائے گا؛ حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے، اور اسی کو حصکفی نے واضح کیا ہے۔

علامہ شامی تین طرح کے استدلال پیش فرماتے ہیں ملاحظہ فرمائیں:

(الف) پہلا استدلال یہ ہے کہ سابقہ مطلب میں تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کاشتکار کسی وجہ سے زمین کو معطل کردے تو امیر المسلمین کو اختیار رہے، چاہے تو معطل زمین کسی کو بٹائی پر دیدے یا چاہے تو اجرت پر دیدے یا پھر اس کو بیچ دے، اور فقہاء میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ زمین کو معطل کرنے والے کو دوبارہ کاشت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگر اجبار کا حکم ہوتا تو ضرور ذکر فرماتے، معلوم یہ ہوا

کہ اجبار کا حکم درست نہیں ہے۔

(ب) دوسرا استدلال یہ پیش فرماتے ہیں کہ ماقبل میں یہ مسئلہ گذر چکا کہ مصرو شام کی زمینیں خراجی ہیں اوراس میں خراجِ مقاسمہ لیا جائے گا، خراج مؤظف نہیں، اور خراج مقاسمہ پیداوار ہی سے وصول کیا جا سکتا ہے اور پیداوار اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ زمین میں کاشت کی جائے اور کاشتکار کے زمین کو معطل کر دینے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ زمین میں کاشت نہیں کی گئی اور جب کاشت ہی نہیں کی گئی تو کاشتکار کو خراج اداء کرنے پر مجبور کرنا درست نہیں ہے۔

(ج) تیسرا مستدل یہ ہے کہ مصروشام کی زمینیں عنوۃً فتح کرنے کے بعد بیت المال کی ملک ہوگئیں اور مفتوحہ زمینوں پر ان کے باسیوں کو برقرار رکھا اوراب ان زمینوں سے جو چیز وصولی جاتی ہے وہ اجرت بقدر خراج ہے، اگرچہ اصلاً تو خراج ہی ہے، لیکن اجرت کے نام پر وصولا جاتا ہے اور اجرت کا قاعدہ ہے کہ اجرت بغیر التزام کے لازم نہیں ہوتی۔ اورالتزام کی دو ہی صورتیں ہیں:

(۱) ایک یہ کہ کاشتکاروں نے امیر المسلمین سے عقداجارہ کرلیا ہو۔

(۲) یا پھر کاشتکاروں نے زراعت سے فائدہ اٹھایا ہو۔

اگر مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت ہو تب تو اجرت لینا درست ہوگا۔

علامہ شامی کی ذکر کردہ تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ کاشتکار کو کھیتی کرنے پر اور واپس لوٹنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ علامہ رملی بحر کے حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ بعض

علماء کا فتویٰ ہے کہ جب کاشتکار اپنے گاؤں سے کوچ کرجائے اور اس کے کوچ کرنے سے گاؤں کے ویران ہونے کا خدشہ ہوتو کاشتکار کو واپس لوٹنے پر مجبور کیا جائے گا۔

بہت سے جاہلوں نے مذکورہ فتویٰ سے یہ سمجھا کہ کاشتکار کے کوچ کرنے سے خرابِ قریہ کا اندیشہ ہوتو مطلقاً کاشتکار کو واپس لوٹنے پر مجبور کیا جائے گا، حالانکہ فتویٰ کا یہ مطلب بالکل نہیں ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کاشتکار ظلم وزیادتی اور ذاتی ضرورت کے بغیر محض نافرمانی کی وجہ سے گاؤں چھوڑ کر چلا گیا ہو اور بادشاہ نے خرابِ قریہ سے بچانے کے لئے مصلحتًا کاشتکار کو واپس لوٹانے کا فرمان جاری کیا ہو، نیز واپس لوٹنے میں کاشتکار کو کوئی ضرر بھی نہ ہوتو کاشتکار کو واپس لوٹنے پر مجبور کیا جائے گا۔

لیکن آج ظالموں کا حال یہ ہے کہ مشقت آمیز تکالیف اور حد سے بڑھنے والے ظلم وزیادتی کے باوجود کاشتکار کے عود کو لازم قرار دیتے ہیں، اس کا تو کوئی مسلمان بھی قائل نہیں ہے، اور شافعی المسلک علامہ حصینی نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے جس میں اس طرح ظلم کرنے والوں کے لئے دردناک عذاب کا ذکر کیا ہے، تفصیل مطلوب ہوتو رسالہ کی مراجعت کرلی جائے۔

وقد علمت أن المأخوذ من أراضي مصر أجرة لا خراج فما يفعل الآن من الأخذ من الفلاح وإن لم يزرع ويسمى ذلك فلاحة وإجباره على السكنى في بلدة معينة يعمر داره ويزرع الأرض حرام بلا شبهة نهر (درمع التنوير)

مطلب لو رحل الفلاح من قريته لا يجبر على العود

(قوله وقد علمت إلخ) حاصله دفع ما يتوهم من قولهم: لو عطلها صاحبها يجب الخراج أنه لو ترك الزراعة لعذر أو لغيره أو رحل من القرية

يجبر على الزراعة والعود وليس كذلك؛ أما أولا فلما علمت من قولهم إن الإمام يدفعها لغيره مزارعة أو بالأجرة أو يبيعها ولم يقولوا بإجبار صاحبها، وأما ثانيا فلما مر من أن الأراضي الشامية خراجها مقاسمة لا وظيفة فلا يجب بالتعطيل أصلا، وأما ثالثا فلأنها لما صارت لبيت المال صار المأخوذ منها أجرة بقدر الخراج، والأجرة لا تلزم هنا بدون التزام، إما بعقد الإجارة أو بالزراعة. قال الخير الرملي في حاشية البحر أقول: رأيت بعض أهل العلم أفتى بأنه إذا رحل الفلاح من قريته ولزم خراب القرية برحيله أنه يجبر على العود وربما اغتر به بعض الجهلة، وهو محمول على ما إذا رحل لا عن ظلم وجور ولا عن ضرورة بل تعنتا وأمر السلطان بإعادته للمصلحة وهي صيانة القرية عن الخراب، ولا ضرر عليه في العود، وأما ما يفعله الظلمة الآن من الإلزام بالرد إلى القرية مع التكاليف الشاقة والجور المفرط فلا يقول به مسلم، وقد جعل الحصني الشافعي في ذلك رسالة أقام بها الطامة على فاعل ذلك فارجع إليها إن شئت (رد المحتار: ۱۳/ ۴۰۹-۴۰۸)

مطلب في أحكام الإقطاع من بيت المال

بیت المال کی زمین دینے کے احکام

سابق میں درمع التنویر میں یہ حکم گذرا کہ سلطان یا اس کا نائب رب الارض سے خراج نہ لے یا اس کو ہبہ کردے تو ایسا کرنا امام ابو یوسف کے مطابق جائز ہے اور صاحب ارض کے لئے اگر وہ بذات خود مصرف ہو تو اس کو استعمال کرنا حلال ہوگا ورنہ صدقہ کردے۔

امام ابو یوسف کے اس قول کی بنیاد پر علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ ان کے قول سے اراضئ بیت المال کا اقطاع (زمین کا عطیہ) کا حکم بھی معلوم ہوگیا؛ کیونکہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ زمین تو بیت المال کی ہی رہے گی؛ البتہ خراج مقطع لہ کو دیا گیا

ہے اور جب اس اعتبار سے زمین کا مالک بیت المال ہے، مقطع لہ نہیں ہے، اس لئے اس کا اس اقطاعی زمین (شاہی جاگیر) کو بیچنا، ہبہ کرنا اور وقف کرنا درست نہ ہوگا۔

علامہ شامی اقطاعات (شاہی جاگیروں) کی بعض صورتوں سے متعلق اس بات کے قائل ہیں کہ سلطان کے عطیہ سے مقطع لہ اس کا مالک بن جاتا ہے اور درمع التنویر کی مذکورہ عبارت میں امام ابو یوسف کے قول کو بنیاد بنا کر اقطاعات کے بارے میں عدمِ ملک کا حکم ثابت کیا گیا ہے، اس لئے اس مطلب کے تحت انہوں نے ایسی عبارات پیش کی ہیں جن سے علامہ شامی کے اپنے نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام ثانی کتاب الخراج میں فرماتے ہیں کہ امیر المسلمین کو اختیار ہے کہ وہ تمام غیر آباد اور غیر مملوکہ اراضی کسی کو عطیہ (اقطاع) کردے اور اس میں مسلمانوں کے لئے خیر اور نفع عام کے لئے جو مناسب سمجھے تصرف کرے، اور اسی طرح ایسی غیر مملوکہ زمینیں جس پر کسی کے آبادی کے نشان نہ ہو ایسی زمینوں کو بھی امیر المسلمین کسی کے حوالہ کردے تاکہ مقطع لہ اسے آباد کرے، پھر اگر زمین خراجی ہے تو خراج اور اگر عشری ہے تو عشر وصول کرے۔ اور الخراج میں جہاں قطائع کا ذکر ہے اس میں حضرت عمر کے ایک عمل کا ذکر ہے، امام ابو یوسف حضرت عمرؓ کے اس عمل سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کسری اور اہل کسری کے اموال کو جمع کرلیا، اسی طرح جو لوگ اپنی زمینیں چھوڑ کر بھاگ گئے یا جنگ میں شہید کردیے گئے یا سمندروں میں یا گھنے جنگلات میں چلے گئے ان تمام لوگوں کی زمینوں پر قبضہ کرلیا اور جسے مناسب سمجھا اسے عطاء (اقطاع) کردی۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے مذکورہ عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے

کہ جو زمینیں غیر مملوکہ ہوں اور کسی کے قبضہ میں نہ ہو تو گویا وہ ایسا مال ہے جس کا نہ کوئی مالک ہے اور نہ کوئی وارث، لہٰذا ان زمینوں کا حکم یہی ہے کہ امام عادل ان زمینوں میں تصرف کرے اور ایسے حضرات کو عطا کرے جن کی اسلام میں قربانیاں ہوں اور ایسی زمینوں کو حقدار حضرات کو دے اور اس عطیہ میں اسراف نہ کرے، یعنی ضرورت سے زیادہ نہ دے، امام ثانی فرماتے ہیں کہ عراق کی زمینوں میں بھی میرے نزدیک قطائع کا یہی حکم ہے اور عراق کی زمینوں سے عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ عشر زکوٰۃ کے درجہ میں ہے، اسلئے نہیں کہ یہ زمینیں بیت المال کی ملکیت ہیں۔

کتاب الخراج کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ قطائع کبھی ارض موات میں سے ہوتی ہیں اور کبھی بیت المال کی زمین بھی، لہٰذا بیت المال کے مصرف کو بطور اقطاع دی جاسکتی ہے اور اس سے مقطع لہ اس کا مالک بن جائے گا؛ اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان زمینوں سے عشر بطور زکوٰۃ لیا جائے گا۔ اور اس بات پر امام ابو یوسفؒ کی یہ عبارت بھی دلالت کرتی ہے کہ اُرض سواد، اُرض عرب اور پہاڑ وغیرہ زمین کی وہ اقسام جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اور جن میں امام کو اقطاع کا اختیار ہے، ایسی زمین مہدی (ہدایہ یافتہ) سلاطین نے جس کسی کو دے دی ہو، تو بعد میں آنے والے خلفاء کے لئے حلال نہیں کہ اس کو واپس لے لے اور جس کسی کے قبضے میں ایسی زمینیں ہوں ان کو نکالنا حلال نہیں، خواہ وہ وارث ہو یا مشتری۔

پھر آگے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی حیثیت میرے نزدیک مال کی طرح ہے، امیر المسلمین جس طرح اموال ان لوگوں کو دے سکتا ہے جن کی اسلام میں قربانیاں ہوں اور ان لوگوں کو بھی دے سکتا ہے جن کے ذریعہ دشمن کے خلاف

تقویت ملے اور ان امور میں صرف کرنا بھی درست ہے جس میں مسلمانوں کیلئے زیادہ نفع ہو اور خیر کا باعث ہو؛ یہی حکم زمینوں کا ہے، امام جسکو چاہے دے سکتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کی مذکورہ تفصیل دلالت کرتی ہے کہ جس طرح امیر المسلمین کا مصلحت کے پیش نظر بیت المال کا مال کسی کو دینا درست ہے، اسی طرح بیت المال کی زمینیں بھی کسی کی ذاتی ملکیت بنا کر دینا چاہے تو دے سکتا ہے، اسلئے کہ مستحق کو دینے میں مال اور زمین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس تفصیل کو غنیمت جانو اس لئے کہ کسی نے اس کی اتنی تصریح نہیں کی، اور یقیناً کتابوں میں مشہور یہی ہے کہ اقطاع کا مطلب یہ ہے کہ فقط مقطع لہ کو خراج کا مالک بنایا جائے اور زمین کا مالک بیت المال ہی رہے، مگر صحیح حکم وہ ہے جو ہم نے ثابت کیا۔ پس جب مقطع لہ اس زمین کا مالک سمجھا جائے گا تو پھر اس کے لئے بیچنا، ہبہ کرنا اور وقف کرنا بھی درست ہوگا۔

يعلم من قول الثاني حكم الإقطاعات من أراضي بيت المال إذ حاصلها: أن الرقبة لبيت المال والخراج له وحينئذ فلا يصح بيعه ولا هبته، ولا وقفه. (در مع التنوير)

مطلب في أحكام الإقطاع من بيت المال

(قوله حكم الإقطاعات إلخ) قال أبو يوسف - رحمه الله تعالى - في كتاب الخراج، وللإمام أن يقطع كل موات وكل ما ليس فيه ملك لأحد، ويعمل بما يرى أنه خير للمسلمين، وأعم نفعا وقال أيضا: وكل أرض ليست لأحد، ولا عليها أثر عمارة فأقطعها رجلا فعمرها، فإن كانت في أرض الخراج أدى عنها الخراج وإن كانت عشرية ففيها العشر، وقال في ذكر القطائع إن عمر اصطفى أموال كسرى، وأهل كسرى، وكل من فر عن أرضه أو قتل في المعركة وكل مفيض ماء أو أجمة فكان عمر يقطع من هذا لمن أقطع، قال أبو يوسف: وذلك بمنزلة بيت المال الذي لم يكن لأحد، ولا في يد وارث فللإمام العادل أن يجيز منه ويعطي من كان له عناء في الإسلام، ويضع ذلك موضعه، ولا يحابي به فكذلك

هذه الأرض، فهذا سبيل القطائع عندي في أرض العراق، وإنما صارت القطائع يؤخذ منها العشر لأنها بمنزلة الصدقة. اهـ. قلت: وهذا صريح في أن القطائع قد تكون من الموات، وقد تكون من بيت المال لمن هو من مصارفه، وأنه يملك رقبة الأرض، ولذا قال يؤخذ منها العشر، لأنها بمنزلة الصدقة، ويدل له قوله أيضا: وكل من أقطعه الولاة المهديون أرضا من أرض السواد وأرض العرب والجبال من الأصناف التي ذكرنا أن للإمام أن يقطع منها، فلا يحل لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك، ولا يخرجه من يد من هو في يده وارث أو مشتر، ثم قال: والأرض عندي بمنزلة المال فللإمام أن يجيز من بيت المال من له عناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأصلح لأمرهم وكذلك الأرضون يقطع الإمام منها من أحب من الأصناف. اهـ.

فهذا يدل على أن للإمام أن يعطي الأرض من بيت المال، على وجه التمليك لرقبتها كما يعطي المال، حيث رأى المصلحة إذ لا فرق بين الأرض والمال في الدفع للمستحق فاغتنم هذه الفائدة، فإني لم أر من صرح بها وإنما المشهور في الكتب أن الإقطاع تمليك الخراج مع بقاء رقبة الأرض لبيت المال (رد المحتار: ۱۳/۷۱۴-۷۱۳)

مطلب في إجارة الجندي ما أقطعه له الإمام

امام کی طرف سے سپاہی کو دی ہوئی زمین، سپاہی کا اجارہ پر دینا۔

درمختار میں علامہ حصکفی یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ بیت المال کی زمینوں میں سے قطائع کا بیچنا، ہبہ کرنا اور وقف کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہے، ہاں البتہ مستأجر کے اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے قطائع کو اجارہ پر دینا درست ہے۔

درمع التنویر میں مذکور احکام میں سے بیع و ہبہ کے جواز وعدم جواز کی تفصیل تو سابقہ مطلب میں گذر چکی، علامہ شامی اس مطلب میں قطائع کو اجارہ پر دینے کو تفصیلا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن نجیم اپنے رسالہ 'رسالة في بيان الاقطاعات' میں لکھتے ہیں کہ شیخ قاسم نے اپنے ایک استفتاء کے جواب میں اس

بات کی صراحت کی ہے کہ اگر امام المسلمین کسی سپاہی کو کوئی زمین منفعتاً دے اور وہ سپاہی کسی کو اجرت پر دیدے تو سپاہی کا امام کی جانب سے ملی ہوئی زمین کو اجرت پر دینا جائز ہے اور امام المسلمین کی طرف سے سپاہی کو اجارہ کی مدت کے دوران نکال دینے کا جواز اجارہ کی مدت میں مانع نہ ہوگا، اسی طرح اجارہ پر دینے والے جندی (مؤجر) کا مدت اجارہ کے درمیان مرجانے کا امکان بھی جواز اجارہ میں مانع نہ ہوگا، اور اس طرح جندی اس زمین کا بلاعوض مالک بنا ہے (اس لئے اجرت پر نہیں دے سکتا) ایسا اعتراض وشبہ بھی اس اجارہ کی مدت میں مانع نہ بنے گا؛ کیوں کہ جندی منفعت کا مالک بن گیا ہے، اس لئے اجارہ پر بھی دے سکتا ہے، چنانچہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اس شرط پر صلح کر لی کہ غلام ایک سال تک اس کی خدمت میں رہے گا، تو اب مصالحت کرنے والا اس غلام کو ایک سال کے اندر اندر کسی کو اجرت پر دینا چاہے تو دے سکتا ہے، نیز نصوصِ ناطقہ بھی اس بات پر دال ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شئ کا صرف اور صرف منفعتاً مالک بنا ہے تو وہ اس شئ کو کسی دوسرے کو اجرت پر دے سکتا ہے اور یہی حال مستأجر کے اجارہ کا ہے اور یہی حال سپاہی کے اجارہ کا ہے، چونکہ سپاہی اس مردہ زمین کو قابل کاشت بنانے کی محنت کے مقابل اس اقطاعی زمین کی منفعت کا مالک بنا ہے۔ پھر اگر سپاہی مدفوعہ زمین اجارہ پر دینے کے بعد مرجائے یا امیر المسلمین اقطاعی زمین سپاہی سے واپس لے لے، تو ان دونوں صورتوں میں سپاہی کا اجارہ فسخ ہو جائے گا[۱]، اس لیے کہ سپاہی نے جو زمین اجرت پر دی ہے، اب اس زمین کے منافع سپاہی کی ملک نہیں رہے بلکہ کسی

[۱] شاید یہ موات کی زمینوں سے متعلق ہے، جس کو آباد کرنے کی شرط پر ایک متعین مدت پر کسی کو (جندی وغیرہ کو) دی جائے۔

اورکی ملک ہوگئے اور یہ ایسا ہی ہے کہ جن نظائر اور مثالوں پر اقطاعی زمین کے اجارہ کو قیاس کیا گیا ہے، اگر ان مثالوں میں بھی منافع کی ملکیت کسی اور کی جانب منتقل ہو جائے تو اجارہ فسخ ہو جاتا ہے، اسی طرح اقطاعی زمین کے اجارہ میں بھی ملکیت کے منتقل ہونے سے اجارہ فسخ ہو جائے گا، وہ نظائر درج ذیل ہیں:

(۱) مستأجر نے شئ مستأجرہ اجرت پر دے دی تو مستأجر کا اجارہ مستأجر کے مر جانے سے فسخ ہو جائے گا، چونکہ ملک مستأجر اول کے ورثا کی طرف منتقل ہو گئی۔

(۲) ایک سال کی شرط پر غلام کی خدمت پر مصالحت کر لی اور مصالحت کرنے والے نے غلام کو اجارہ پر دے دیا اور مدعی علیہ خصم نے غلام کسی اور کو بیچ دیا تو مصالحت کرنے والے کا اجارہ فسخ ہو جائے گا، چونکہ غلام اب اس کی ملکیت میں نہیں رہا۔

(۳) موقوف علیہ کا اجارہ، مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے لیے کوئی زمین وقف کی جس کا غلہ موقوف علیہ کھاتا ہے اور موقوف علیہ نے اس زمین کو اجارہ پر دے دیا پھر دوران مدت موقوف علیہ مر گیا تو شئ موقوفہ وارثین کی طرف منتقل ہو جانے کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

(۴) عبد ماذون کا اجارہ۔ عبد ماذون نے اپنی تجارت کی کمائی سے کوئی چیز اجارہ پر دے دی پھر دورانِ مدت آقا نے عبد ماذون سے اذنِ تجارت ختم کر دیا تو عبد ماذون کا اجارہ ختم ہو جائے گا، چونکہ شئ مستأجرہ آقا کی طرف منتقل ہو گئی۔

(۵) ام ولد کا اجارہ۔ ام ولد کو آقا نے اجرت پر دیا پھر آقا مر گیا تو ام ولد آزاد ہو جائے گی اور اجارہ ختم ہو جائے گا۔

مذکورہ نظائر سے معلوم ہوا کہ ملکیت کے انتقال سے اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

يعلم من قول الثاني حكم الإقطاعات من أراضي بيت المال إذ حاصلها: أن الرقبة لبيت المال والخراج له وحينئذ فلا يصح بيعه ولا هبته، ولا وقفه. والخراج له وحينئذ فلا يصح بيعه ولا هبته، ولا وقفه. نعم له إجارته تخريجا على إجارة المستأجر، (درمع التنوير)

مطلب في إجارة الجندي ما أقطعه له الإمام

(قوله نعم له إجارته إلخ) قال ابن نجيم في رسالته في الإقطاعات وصرح الشيخ قاسم في فتوى رفعت له بأن للجندي أن يؤجر ما أقطعه له الإمام، ولا أثر لجواز إخراج الإمام له أثناء المدة كما لا أثر لجواز موت المؤجر في أثناء المدة، ولا لكونه ملك منفعة لا في مقابلة مال لاتفاقهم على أن من صولح على خدمة عبد سنة، كان للمصالح أن يؤجره إلى غير ذلك من النصوص الناطقة بإيجار ما ملكه من المنافع، لا في مقابلة مال فهو نظير المستأجر لأنه ملك منفعة الإقطاع بمقابلة استعداده لما أعد له وإذا مات المؤجر أو أخرج الإمام الأرض عن المقطع تنفسخ الإجارة لانتقال الملك إلى غير المؤجر كما لو انتقل الملك في النظائر التي خرج عليها إجارة الإقطاع، وهي إجارة المستأجر، وإجارة العبد الذي صولح على خدمته مدة وإجارة الموقوف عليه الغلة وإجارة العبد المأذون وإجارة أم الولد. (رد المحتار: ۱۳/ ۷۱۵)

مطلب في بطلان التعليق

معلّق کی موت سے تعلیق کے بطلان کا بیان

درمختار میں علامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر بادشاہ نے بیت المال کی زمین کسی کو اس طور پر دی کہ

”زمین اس کے لیے، اس کی اولاد، نسل تا آخر؛ کے لیے ہے اور ان میں سے جو کوئی (بلا وارث) مرے اس کا حصہ بیت المال میں واپس نہیں آئے گا، بلکہ اس کے بھائی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔“

اس طرح اقطاع کے بعد بادشاہ مرجائے اور مقطع لہ دوسرے بادشاہ کے دور میں منتقل ہوجائے اور پھر اس کی وفات ہوجائے تو کیا اب وہ زمین مقطع لہ کی اولاد کو ملے گی یا نہیں؟

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی صراحت کہیں نہیں دیکھی، البتہ فقہاء کے قواعد کا مقتضی یہ ہے کہ معلق (بادشاہ) کی موت سے تعلیق لغو ہوجائے گی۔ فتدبرہ۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں علامہ حصکفی کے سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بادشاہ کی موت سے تعلیق باطل ہوجائے گی اور زمین مقطع لہ کی اولاد کو نہیں ملے گی، یعنی دراصل امیر کے الفاظ کا مطلب یہ تھا کہ پہلا مقطع لہ مرے تب یہ زمین اس کی اولاد کی طرف بحکم امر منتقل ہوگی، پس امیر نے اولاد کو یہ زمین پہلے مقطع لہ (اصل) کے مرنے کی شرط (تعلیق) پر دی ہے اور اس طرح اولاد وغیرہ کے لیے اس زمین پر استحقاق بطور میراث نہیں، بلکہ امیر کے ان کے حق میں تعلیق کے ذریعہ اقطاع کرنے کی وجہ سے ہے۔

اور اس اعتبار سے جب یہ تعلیق کی صورت ہوئی (اور یہ حکم میراث کے انتقال کا مسئلہ نہیں) تو تعلیق کے احکام جاری ہوں گے، اور تعلیق کا حکم یہ ہے کہ معلق کی تعلیق اور شرط اس کے مرنے سے باطل ہوجاتی ہے، پس پہلے مقطع لہ کی حیاتی میں ہی امیر مر گیا اور دوسرا امیر آ گیا پھر مقطع لہ مرا تو اس کی اولاد کو یہ زمین نہیں ملے گی، کیوں کہ ان کو دینے کی تعلیق کرنے والا امیر مر گیا ہے اور پہلے کے حق میں اقطاع اس کی حیات تک تھا جو اس کے مرنے سے ختم ہوگیا۔

من الحوادث، لو أقطعها السلطان له ولأولاده ونسله وعقبه، على أن

من مات منهم انتقل نصيبه إلى أخيه ثم مات السلطان، وانتقل من أقطع له في زمن سلطان آخر، هل يكون لأولاده؟ لم أره ومقتضى قواعدهم إلغاء التعليق بموت المعلق، فتدبره۔ (درمع التنوير)

مطلب في بطلان التعليق بموت المعلق

(قوله ومقتضى قواعدهم إلخ) حاصل الجواب: أنها لا تكون لأولاده لبطلان التعليق المذكور بموت السلطان المعلق. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۶)

مطلب في صحة تعليق التقرير في الوظائف

وظائف میں تعلیق التقریر کے صحیح ہونے کا بیان

سابقہ مطلب میں درمع التنویر کی عبارت کو حل کرتے ہوئے سلطان کے الفاظ کو' لفلان ولأولاده ونسله وعقبه' کو تعلیقِ اقطاع پر محمول کیا گیا تھا، اسی مناسبت سے اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ کیا سلطان کے لیے یہ درست ہے کہ اس طرح تعلیق کے ساتھ کسی کے لیے اقطاع کرے یا تعلیق کے طور پر کسی کو وظیفہ سپرد کرے وغیرہ؟

چنانچہ صاحب اشباہ کتاب الوقف میں فرماتے ہیں کہ عہدے پر تقرر کو معلق کرنا صحیح ہے۔ مثلا: اگر بادشاہ یوں کہے کہ فلاں کام ہوجائے گا تو میں تجھے فلاں عہدہ دوں گا تو وظائف کو اس طرح معلق کرنا صحیح ہے، اور اس طرح وظیفہ کی تعلیق درست ہونے کی دلیل قضاء اور امارت کی تعلیق کے جواز پر قیاس ہے، یعنی والی جس طرح اپنی ولایت سے کسی کے حق میں منصبِ قضا کی تعلیق کرے کہ فلاں کے مرنے کے بعد فلاں شخص قاضی، اور فلاں کے (یا میرے) مرنے کے بعد فلاں سلطان ہوگا، اسی طرح ولایت کے تحت ہونے کی وجہ سے وظائف پر بھی تعلیقی تقرر درست ہے ، لیکن اگر معلق مرجائے تو تقریر بھی باطل ہوجائے گی۔ مثلا اگر قاضی کسی کو یہ کہے کہ

فلاں کے مرنے کے یا فلاں منصب خالی ہونے کے بعد میں نے تجھے اس پر مقرر کیا تو یہ تعلیق بھی صحیح ہے۔

ابن نجیم فرماتے ہیں کہ انفع الوسائل میں انتہائی تفقہ کے ساتھ اس مسئلہ کو ذکر کیا گیا ہے، اور یہ فقاہت حسین اور عمدہ ہے۔

مذکورہ تفصیل سے تقریر وظائف میں، قضا و امارت کی تعلیق کا درست ہونا واضح ہوا، اس طرح سابقہ مطلب میں مذکور تعلیق اقطاع بھی درست ہے، اور اس پر تعلیق کے احکام جاری ہوں گے۔

آگے قلت کے ذریعہ علامہ شامیؒ شارح علامہ حصکفیؒ کی سابق میں مذکور عبارت سے وارد ہونے والے شبہ (تعارض) کو واضح فرما کر صحیح قول کی نشاندہی فرماتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں علامہ حصکفیؒ نے 'فی فصل کیفیة القسمة فی التنفیل' سے کچھ پہلے یہ بیان کیا ہے کہ اگر امیر لشکر تنفیل کا اعلان کرے تو یہ اعلان دارالاسلام واپس لوٹنے سے پہلے اس سال ہونے والی ہر جنگ کو شامل ہوگا، لشکر کا امیر فوت ہو جائے یا معزول کر دیا جائے تو بھی جب تک دوسرا امیر اس تنفیل کو ختم نہ کر دے، وہ تنفیل باقی رہے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفی کی اس بات کا مقتضی یہ ہے کہ معلِّق کی موت سے تعلیق ختم نہیں ہوتی، اس لیے کہ اگر معلق کی موت سے تعلیق کو باطل مان لے تو امیر لشکر کی تنفیل یعنی 'من قتل قتیلا فله سلبه' میں بھی استحقاق سلب کو شرطِ قتل پر معلق کیا ہے، اور یہ استحقاق اور تعلیق اس امیر کے مرنے کے بعد بھی (دوسرے کے منع نہ کرنے تک) باقی رہتی ہے۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ معلق کے مرنے کے

بعد بھی تعلیق باقی رہتی ہے، پس سابقہ قاعدہ اور اس پر متفرع احکام کے ساتھ اس مسئلہ کا تعارض ہے۔

علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ: شرح سیر کبیر میں حکم علامہ حصکفی کے ذکر کردہ حکم کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ لشکر کے امیر کے معزول ہونے یا مرجانے سے اس کی تعلیق باطل ہوگی اور 'من قتل قتیلا فله سلبه' والا تنفیل کا اعلان بھی تعلیق ہے، اس لیے وہ بھی باطل ہوجائے گا، شرط یہ ہے کہ اس امیر کا عزل اور دوسرے کا تقرر خلیفہ کی جانب سے ہو، اہل لشکر نے خود نہ کیا ہو، کیوں کہ اصل اعتبار خلیفہ کی ولایت سے قائم امیر اور اس کی تعلیق کا ہے، جب تک وہ قائم ہے تعلیق باقی رہے گی اور جب وہ ختم ہوجائے موت سے یا سلطان کے عزل سے تو تعلیق ختم ہوجائے گی، پس معلوم ہوا کہ سابق میں مذکور علامہ حصکفیؒ کی بات خلاف قاعدہ ہے۔

مطلب في صحة تعليق التقرير في الوظائف

قال في الأشباه من كتاب الوقف: يصح تعليق التقرير في الوظائف أخذا من تعليق القضاء، والإمارة بجامع الولاية، فلو مات المعلق بطل التقرير، فإذا قال القاضي إن مات فلان أو شغرت وظيفة كذا فقد قررتك فيها صح وقد ذكره في أنفع الوسائل تفقها وهو فقه حسن. اهـ. أقول: قدم الشارح في فصل كيفية القسمة في التنفيل أنه يعم كل قتال في تلك السنة، ما لم يرجعوا وإن مات الوالي أو عزل ما لم يمنعه الثاني، ومقتضى هذا أن التعليق لا يبطل لموت المعلق، فإن قوله »من قتل قتيلا فله سلبه« فيه تعليق استحقاق السلب على القتل لكن قدمنا هناك عن شرح السير الكبير خلافه، وهو أنه يبطل التنفيل بعزل الأمير وكذا بموته إذا نصب غيره من جهة الخليفة لا من جهة العسكر (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۶)

مآخذومصادر

احکام القرآن: مفتی اعظم مفتی محمد شفیع عثمانی
بخاري شريف: محمد بن اسماعيل البخاري
مسلم شريف: مسلم ابن حجاج القشيري
فيض الباري علي صحيح البخارى: امام العصر شيخ محمد انور شاه كشميرى
فتح القدير: الامام كمال الدين محمد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي
البحر الرائق: شيخ زين الدين بن ابراهيم المعروف بابن نجيم المصري
فتاوى قاضي خان: الامام فخر الدين الحسن بن منصور المعروف بقاضي خان
النهر الفائق: امام سراج الدين عمر بن ابراهيم ابن نجيم الحنفي
قنية المنية لتتميم الغنية (: ابو الرجاء نجم الدين مختار بن محمود بن محمد الزاهدي الحنفي
الهدايه: امام برهان الدين ابو الحسن على بن ابوبكر المرغيناني
فتح الله المعين على شرح الكنز لمنلا مسكين: سيد ابو السعود المصري الحنفي
أحسن الأقوال للتخلص من محظور الفعال: علامه ابو الاخلاص حسن بن عمار بن على الوفائي الشرنبلالى
الدر المنتقى في شرح الملتقى: شيخ محمد بن على الحصني المعروف بالعلاء الحصكفي
النتف في الفتاوى للسغدي: شيخ الاسلام قاضي القضاة ابو الحسن على بن حسين السغدي
الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية الكويت
الفقه الاسلامي وأدلته: الدكتور وهبة الزهيلي
الفتاوى التاتارخانية: شيخ امام فريد الدين عالم العلاء اندربتي الدهلوي الهندي
حاشية الطحطاوي على الدر المختار: شيخ علامه احمد بن محمد بن اسماعيل الطحطاوي
الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام: العلامه المحقق مولانا القاضي الشهير بمنلا خسرو
المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: الامام الحافظ ابو العباس احمد بن عمر بن ابراهيم القرطبي
الشرنبلالية : هامش الدرر والغرر (: علامه ابو الاخلاص حسن بن عمار بن على الوفائي الشرنبلالى
الأشباه والنظائر: شيخ زين الدين بن ابراهيم المعروف بابن نجيم المصري

جامع الرموز شرح مختصر الوقاية: الامام محمد القهستاني الحنفي
المغرب: الامام اللغوي ابو الفتح ناصر الدين المطرزي
التعريفات الفقهية: محمد عميم الاحسان المجددي البركتي
دستور العلماء: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الاحمد نكري
القاموس الفقهي: علامه سعدي أبو حبيب
القاموس الوحيد: مولانا وحيد الزمان قاسمی کیرانوی
المنجد: مجلس ترتيب المنجد
مصباح اللغات: أبو الفضل مولانا عبد الحفيظ بلياوي
القاموس الوحيد: مولانا وحيد الزمان قاسمی کیرانوي
معارف القرآن: مفتی اعظم مفتی محمد شفیع عثمانی
ایضاح البخاری شرح صحیح البخاری: حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب
کشف الباری عما فی صحیح البخاری: شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان مدظلہ
انوار الباری اردو شرح صحیح البخاری: حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری
فتاوی دار العلوم دیوبند: مفتیٔ اعظم عارف باللہ حضرت مولانا عزیز الرحمن عثمانی
فتاوی دار العلوم زکریا: حضرت مفتی رضاء الحق صاحب مدظلہ
فتاوی محمودیہ: فقیہ الامت حضرت اقدس مفتی محمود حسن گنگوهی علیہ الرحمۃ
خیر الفتاوی: استاذ العلماء حضرت مولانا خیر محمد جالندھری
کفایۃ المفتی: مفتیٔ اعظم حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ دھلوی
رسالہ سماع الموتی: ابو الزاھد مولانا محمد سرفراز خان صفدر
النهر الفائق شرح كنز الدقائق: للامام سراج الدين عمر بن ابراهيم ابن نجيم الحنفى
بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع: الامام علاء الدين أبى بكر بن سعود الكاسانى الحنفى
شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسى المعروف بابن الهمام
حاشية الطحطاوى على الدر المختار: العلامة السيد احمد الطحطاوى الحنفى
مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر: للمحقق الفقيه عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولى المدعو بشيخى زاده الحنفى ويعرف بداماد أفندى
الدر المنتقى فى شرح الملتقى: محمد بن على بن محمد الحصنى المعروف بالعلاء الحصكفى
توثیق الدیون: شیخ الاسلام جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی صاحب
روض الاخبار المنتخب من ربيع الأبرار: محمد بن قاسم بن يعقوب المعروف بابن الخطيب

مختصر المعانی: للشیخ الامام أبی سعید مسعود بن عمر التفتازانی السمرقندی الحنفی
اسلام اور جدید معاشی مسائل: شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم
الفتاوی الهندیه فی مذهب الامام الاعظم أبی حنیفة النعمان: الاعلامة الهمام مولانا الشیخ نظام الدین وجماعة من علماء الهند الأعلام
غرر الأذکار شرح درر البحار: البخاری محمد بن اسماعیل
منتقی الینموع فیما زاد علی الروضة من الفروع: حافظ جلال الدین سیوطی
غمز عیون البصائر شرح کتاب الأشباه و النظائر: السید أحمد بن محمد الحنفی الحموی
الکافی فی شرح الوافی عبد اللّٰه بن احمد بن محمود (النسفی)
معجم البلدان: الامام شهاب الدین أبی عبد اللّٰه یاقوت بن عبد اللّٰه الحموی الرومی البغدادی
معارف القرآن: حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب
أنس المنقطعین لعبادة رب العالمین: المعافی بن اسماعیل
عهدة الحکام و مرجع القضاة فی الأحکام المشهور بالمنظومة المحبیه :محب الدین محمد ابن شمس الدین محمد ابن عطار
تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: للامام فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی الحنفی
القاموس الفقهی لغة و اصطلاحا: سعدی أبو حبیب
فتاویٰ قاسمیه: حضرت مولانا مفتی شبیر احمد القاسمی
احسن الفتاوی: مفتی رشید احمد لدهیانوی
امداد الفتاوی: حکیم الامت حضرت مولانا مفتی اشرف علی تهانوی صاحب
